وصل من الله المعين
الى عبده ولي الدين
سنه
١١٣٠

حاشية حفيد التفتازاني
على شرح العقائد النسفية
عدد اوراق
٨٤

حاشیه عقاید لشیخ الاسلام

٣

للخوارزمی فی الشیب

نذیر ولکنه صامت ، وضیف ولکنه شامت ،
واشخاص موت ولکنه ، الی من یودعه ثابت ،

وله

عجبت لمن جد فی شانه ، بحد الرجاء ونار الامل ،
یؤمل ما لم یقدر له ، ویضحک لاه دنو الاجل ،
یقول سافعل هذا غدا ، ودون غد للمنایا عمل ،

وله لبدیع الزمان

یا تائها فی لجة الشکل ، قد جاءه السیل ولا یدری ،
انت من البستان فی وحشة ، فکیف تستانس بالقبر ،

وله

الکلب احسن حالة وهو النهایة فی الخساسه ،
ممن ینافس فی الریاسه قبل ابان الریاسه ،

وله

حماما قد حوی ثلثا ، طیب هواء وطیب ماء ،
وصحة لا مزید فیها ، تنفی عن الجسم کل داء ،

و

کردیم بزرق خویشتن را ابدال ،
بس کس که بزرق ما فرو شد بجوال ،
که خرقه کنم جامه وکه گیرم حال ،
ای خرقه ما مخرقه وحال محال ،

و

ماییم که در هیچ حسابی ناییم ، بی مشغله ومیان تهی چون ناییم

من جملة ودائع الدهر وعوارى العصر لله الكريم الكمالي
اللهم لا مراد فوق ما اراده لا رب غيره
ولا معبود سواه تحريرا ٤ عه
ذي الحجه الحرام
١٠٨٦

هاشم
حدثني علي بن هشم سمع هشيما قال اخبرنا حصين عن زيد بن وهب قال مررت
بالربذة فاذا انا بابي ذر فقلت له ما انزلك منزلك هذا قال كنت بالشام فاختلفت
انا ومعاوية في الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
قال معاوية نزلت في اهل الكتاب فقلت نزلت فينا وفيهم فكان بيني
وبينه في ذلك وكتب الى عثمان يشكوني فكتب الى عثمان ان اقدم المدينة
فقدمتها فكثر علي الناس حتى كانهم لم يروني قبل ذلك فذكرت ذلك
لعثمان فقال ان شئت تنحيت فكنت قريبا فذاك الذي انزلني هذا
المنزل ولو امروا علي حبشيا لسمعت واطعت بخاري

حاشية شرح العقايد للحفيد

تملك المستسعد بمطالعته الفقير الى الله سبحانه
الآمل منه عفوه واحسانه
سليمان بن محمد الطرابزاني
جمع الله لهما بين خيري الدنيا والآخرة

عدد اوراقه مكتوبه وسفيده
٨٤

MILLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Carullah ef.
ESKİ KAYIT No. 1195
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

١١٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم ، والاعتصام بكرمه العميم ،

والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله العظام اعلم ان الحضرة المولوية المخدومية
السعدية احسن الله جزاءه شرح العقايد الدينية بعد ما تيمن بسنة التسمية العميمة
السنية صدر كلامه بثناء الله تعالى وتعظيمه اقتداء بفاتحة القرآن الحميد بكل حديث
واقتفاء لسنة المصنفين في قديم وحديث وعملا بالروايتين المشهورتين عن
ابي هريرة رضي الله عنه لحديثه في ابتداء كل امر ذي بال عن النبي عليه السلام وعلى آله اخر آل
اعني كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع يعني قليل البركة وفي رواية ببسم الله
الرحمن الرحيم فقال الحمد لله وما يظن من تعارضهما يدفع بتخصيص احدهما بالابتداء
الحقيقي والآخر بالاضافي او حمل الابتداء فيهما على الممتد العرفي وقيل يخص الحمد بالخطب
دون الرسائل كما قال الشيخ ابن حجر رح بدليل ان كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى الملوك
خالية عن التحميد او يحمل حمد الله تعالى على ذكره تعالى فلا معارضة ولا اشكال ذكره الامام
النووي في شرح المسلم وكان وجهه ان المراد بحمده تعالى ما يتناول ما على وجه الاجمال وذكر
اسم الله المتعال منبئ عن صفة الكمال على وجه الاجلال لا يقال يمكن ان يجعل الباء في
الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة
المطلقة فيجوز ان يجعل التسمية او الحمد جزءا والآخر مذكورا قبل الابتداء بدون الفصل
فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما لانا نقول كلاهما منظور فيه اما الاول فلانه
يستلزم ان لا يكون جعل التحميد جزءا اول من كتاب عملا بالحديث اذ لا استعانة في حصول
شيء ببعضه ولا بجزئه وايضا لا يكون عاملا بالحديث من جعل التسمية او التحميد مبتداء
على وجه المصاحبة والتبرك بلا ملاحظة الآلية واعتبار الامر الغير المبتداء باحدهما بمنزلة

العدم

العدم وهذا اكثر لا يقال الاستعانة مجرد ذكر التسمية او التحميد قبل الشروع
لانا نقول رجح المحققون في مثل باسم الله اقرأ حمل الباء على المصاحبة بانها اشيع
من الاستعانة وفي الاستعانة الابتذال وجعل اسم الله تعالى بمنزلة الآلة المبتذلة
واما الثاني فلانه لا يدفع مادة الاشكال كما اذا كان الامر المبتداء فيه فعلا لا قولا
فلا يتصور جزئية التحميد بل نقول لو لم يعتبر العرف لم يظهر القول بان آن الابتداء
آن التلبس بالتسمية والتحميد وحقيقة اللفظ تقتضي ان طرف الباء ح مسبوق
بانقضاء اوله ولا معنى لآن التلبس الا طرفه **قوله** المتوحد بجلال ذاته
التوحد التفرد والباء فيه صلة شائعة في الاساس وغيره توحد الله بالربوبية
والجلال العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وقد يخص بالصفات السلبية فالمعنى
المتفرد بالعظمة الذاتية وكمال الصفة غاية الامكان او بالتنزه عن سمات الامكان
فلا يشاركه شيء في ذلك ويجوز ان يراد المستقل بلا احتياج الى شيء في جلال ذاته
وكمال صفاته ذكر في الصحاح توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره وفي الاساس
توحد الله بالربوبية وتوحد فلان برأيه وقيل يحتمل الباء للملابسة في صيغة
التفعل اما للصيرورة بدون صنع كما في تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من
للغير واما للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال لمناسبة بينهما كما قيل
في المتكبر لكن على تقدير الصيرورة يراد بالكمال الوحدة الذاتية وفيه بحث لان
الصيرورة لم تعد في كتب العربية من معاني صيغة التفعل مطلقا الا انه ذكر في اساس
البلاغة استحجر الطين وتحجر اي صلب كالحجر ولو سلم فالمعتبر في الصيرورة عدم مدخلية
الغير بمعنى عدم السببية الظاهر المتعارف او عدم فاعلية الغير فالوحدة الذاتية

الظرف
الباء
الحرف

غير مفهومة ولا ظاهرة المناسبة والارادة واما التكلف وان عد من معاني تفعل
لكن خصوص توحد شاع فيما ذكرنا ولم يستعمل للتكلف ولا للصيرورة مع انه لا يظهر ان
في المقام الا بتكلف وتعسف في توجيهه فلا وجه للصرف عن الاستعمال الشايع
واعتبار القياس في اللغة مع ارتكاب ذلك التكلف والتكبر لطلب الكبرة والعظمة
قال في المفصل يجئ تفعل بمعنى التكلف نحو تشجع وبمعنى استفعل كتكبر وتعظم
قوله المتقدس الخ تقدس اي تطهر والجبروت بالفارسية بزرگواري والشوايب
بمعنى الادناس والاقذار جمع شائبة والسمات جمع السمة بمعنى العلامة **قوله** محمد
المؤيد بساطع حججه الخ فيه رمز الى ظهور نبوته صلى الله عليه وسلم بحيث يمكن ان يدعى
ان ذلك في نفس الامر لا يحتاج الى بينة وبرهان ويقال سطع الصبح اذا ارتفع وما ثبت به
الدعوى من حيث افادته لذلك تسمى بينة ومن حيث يغلب به على الخصم يسمى حجة
والمراد بالحجج المعجزات والدلائل العقلية وبالبينات الاخبار عن الانبياء والاحبار
والكهنة والجن او المراد بالحجج ما للالزام وبالبينات ما للتمكين القلب عند الاتصاف كالاخلاق
وطيب الاعراق ثم الضمير في حججه وبيناته يحتمل الرجوع الى النبي صلى الله عليه وسلم واضافة
الساطع والواضح من قبيل اضافة الصفة وفي افراد الساطع وجمع الحجج اشارة الى انها
مع تعددها يجمعها معنى السطوع فيتحد من هذا الوجه والاظهر رجعه الى الله تعالى كما
يتبادر من سياق العبارة والاضافة اليه تعالى باعتبار الاظهار والايجاد لكن لا على
التوحيد بل على النبوة بقرينة المقام وعلى التقديرين لا يبعد ان يستفاد من لفظ
الساطع والواضح والتخصيص الذكري ترجيح معجزاته عم على معجزات الانبياء والا
فالكل مضاف الى الله تعالى في الواقع باعتبار انها فعله تعالى فلا يظهر رجحان التوجيه

الاظهر

الاظهر من هذه الجهة فانه يجوز التعدد في الساطع والواضح وشركة بعض الانبياء
اذ المراد بهما مطلق شق القمر واحياء الموتى والاخبار عن الغيب مثلا لا خصوصياتها
المخصوصة اذ لا ترجيح باعتبارها كما لا يخفى **قوله** وبعد فان الفاء تكون زائدة
سيما عند توهم اما وشيوعها في مثل هذا المقام وبعد تقديرها هنا في نظم الكلام اذ
تعويض الواو بعد الحذف غير متعارف ولا يظهر وجه اجتماعهما اذ ليس لاما قرينة
قابلة للعطف عليها لا يقال ذكر صاحب المفتاح في اواخر فن البيان واما بعد فان
خلاصة الاصلين هي ان الكلمة لا تفيد البتة الا بالوضع او الاستلزام بواسطة
الوضع لانا نقول قد يذكر في سابق الكلام ما هو في قوة القرينة لاما كما في قوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه الاية فان قوله تعالى والراسخون في
العلم الخ فيما قبل مقابل له معنى فكذا ذكر صاحب المفتاح قبل ذلك هذا اما امكن من تقرير
كلام السلف في هذين الاصلين الخ ولا يخفى ان ذلك صالح للعطف قوله واما بعد الخ
فان محصله اما تفصيل المباحث فذلك واما اجماله فهذا وانت خبير بان سابق
الكلام هنا جملة الحمد والصلوة وهي ليست تفصيلا لشيء ولا اما مقابلة لجملة
اما بعد الخ بل لا يحسن العطف بينهما بوجه فلا يتم الكلام الا بما ذكره السيد ابن الشجري
في اماليه من انه قد ياتي اما لغير تفصيل وعلى هذا يرد ما ياتي في اوايل الكتب هذا فالواو
لعطف القصة على القصة او لابتداء الكلام على ما يفهم من المعنى بقي انه اذا لم يقدر
كلمة اما لا يظهر عامل في الظرف اي بعد والجواب انه ذكر قدس سره في بحث الرؤية
من شرح المقاصد ان القيود كما يكون قيودا لمضمون الكلام يكون قيودا للاخبار به
فهذا الظرف قيد للاخبار عما بعده **قوله** واساس قواعد عقائد الاسلام

القواعد جمع قاعدة وهي الاساس و اساس العقايد الاسلامية هي الآيات والسنن
الجزئية التي هي الادلة بالمعنى الاصول للعقايد لانها ماخوذة من الكتاب والسنة
الآنادر كاثبات الصانع وقد يراد باحدهما المعتقد به وهما متوقفان على المسائل
الكلامية ويحتمل ان يراد بالعقايد الاعتقادات والكلام الذي هو الاساس بمعنى
الملكة ويجعل اضافة القواعد اليها على طريقة اضافة المشبه فانه يتوقف ويبتنى
الاحكام الفرعية العملية على الاعتقادية وقيل اساس العقايد ادلتها التفصيلية
وهي يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار
اقول فيه ان من جعل هذه المباحث داخلة فيه اعتبره عبارة عن العقايد مع ادلتها
وجميع ما يتوقف هي عليها بل نقول لا معنى لاخراج الادلة ح فانه لا يعقل اعتبار
العقايد مع مباحث النظر والدليل فقط منه واما جعل علم الكلام في هذا الكلام عبارة
عن المجموع فمع انه يبعد ان يقال علم الحكمة اساس علم الطب الذي هو من فروع الطبيعي
وهو متفرع عن الالهي والمجموع عبارة عن علم الحكمة وايضا هذه المباحث خارجة على
راي الشارح قدس سره وايضا يصير هذا التعريف لعلم الكلام على راي المتاخرين دون القدماء
قوله هو علم التوحيد والصفات المراد به المعنى اللقبي بقرينة التصريح من الشارح قدس سره
فيما بعد ذلك فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر قوله عن غياهب الشكوك اه تخصيص
الشكوك بالغياهب والاوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة فان الغيهب هو الظلمة
لا شدتها لكنه اذا جعل وصفا للادهم اي الاسود اريد به شدة السواد فاندفع ما قيل
فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم قوله في دار
السلام سميت الجنة بها لتحية الملائكة لاهلها به قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل

باب

باب سلام عليكم او لتشريف الحق تعالى باسم به قال تعالى سلام قولا من رب رحيم او لسلامة
اهلها عن الآفات والاحزان او السلام هنا اسمه تعالى والاضافة للتكريم والتعظيم قوله
من هذا الفن على غرر الفوائد الخ من هذا الفن اي من مسائله حال ويجوز تقديم الحال على صاحبها
المجرور اذا كان ظرفا صرح به في اللباب وغيره وذكر في الديوان يقال للقوم اذا كانوا اشرافا
هم غرر القوم الواحد غرة والفريدة من الدرر كبيرها لانفرادها في الصدف او في ظرفها
قوله في ضمن فصول اي في ضمن عبارات فاصلة بين الحق والباطل او مفصولة بمعنى
ان بعضها عن الآخر مفصول ممتاز في الواقع قوله مع غاية اي اشتمالها كائنا مع غاية
او حال عن الفصول قوله معضلاته المعضل بالكسر من اعضل الامر قوله مع توجيه
للكلام توجيه الكلام اظهار وجهه اذا لم يكن ظاهرا قوله غب تحرير غب الشيء عاقبته
كذا في كتب اللغة الا ان البلغاء يستعملون بمعنى عقيب على ما قال في الكشاف انه كرر
مثل قصة المنافقين ليكون ايضاحا غب ايضاح قوله طاويا كشح المقال الكشح
ما بين الخاصرة الى اقصر الاضلاع وطيه كناية عن الاحتراز قوله الاطناب والاخلال
بالجر مجموعهما بدل من طرفي او بيان لهما لملاحظة العطف اولا وقيل ولتعدد المتبوع معنى
لا وجه اليه اذ هو مثل قولك اثبت سقف [illegible]
ظهر الاعراب في كل منهما وانت خبير بانه لا وجه له ان قيل يجوز رفعهما على انهما خبر مبتداء
محذوف وفيه انه يفوت حسن المقابلة مع الاطالة والاخلال قوله والله الهادي
حال او استيناف بالواو كما في قوله وفي الياس راحة على ما ذكره قدس سره في بحث الالتفات
من شرح التلخيص قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر قدس سره في شرح التلخيص ان جملة نعم
الوكيل عطف على جملة وهو حسبي او على حسبي باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل وعلى الجملة
هو عطف الانشاء على الاخبار وظاهر هذا الكلام ربما يدل على الاعتراض لكنه كتب في

ودرر الفوائد جمع درة وهي اللؤلؤة
الكبيرة الشفاف الصافي والفوائد جمع
فائدة اي الفوائد التي كالدرر
في النفاسة وبهجة الطبع وغيره
المطبقة رمضان

قوله هي للدين قواعد واصول قوله هي اي
الاسلام
الفصول والمراد من الدين هو الشريعة
والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره
فيشمل والدليل بهذا المعنى ايضا فهي اعم
من القواعد اي المسائل الكلية التي
يبتنى عليه احكام جزئية تعرف منها
احكامها كقولهم كل حكم شرعي يجب توكيده
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد
الكلية فعطف اصول على قواعد تفسيري
ويحتمل ان يراد منها ما هو الاكثر الاجمع
اعم من ان يكون امورا كلية او جزئية
فعلى هذا عطف عام على خاص
رمضان

الدين اتقان العلم بنفي الشك
والشبهة عنه نظرا واستدلالا
رمضان

الحاشية ان المقصود التحقيق لا الرد يعني المقصود الاشارة الى دفع ما يتوهم على
ما هو المشهور من ان الجملة الانشائية اذا وقعت خبرا يقدر المقول فيكون في الحقيقة
مفردا متعلقه الجملة وقد قال في بحث الواو من التلويح بان مثل هذا العطف شايع
ذايع وانت خبير بان كلامه قدس سره مبني على ان جملة هو حسبي اخبارية لا انشائية
اذ جعل الاسمية انشائية اقل من القليل وعلى ان عطف الفعل على الاسم وبالعكس
انما يجوز اذا كان في الاسم معنى الفعل كما في قوله تع فالق الاصباح وجعل الليل
اي فلق الاصباح فلا يجوز مررت برجل طويل ويضرب اذ ليس الاسم بتقدير الفعل
صرح به المحقق الرضي وعلى ان العطف هنا كما يظهر بالنظر الى المقصود ليس عطف
قصة مسوقة لغرض على قصة مسوقة لغرض آخر مثل زيد يعاقب بالقيد والازهاق
وبشر عمرو بالعفو والاطلاق على العطف قصة عمرو الدالة على حسن حاله على قصة زيد
الدالة على سوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على العمدة فكانه قال زيد يعاقب بالقيد
واصابه العسر فما اسوأ حاله وما اخسره الى غير ذلك وبشر عمرو بالعفو والاطلاق
فما احسن حاله وما اربحه وفي بيان هذا البحث زيادة تحقيق لا يناسب ايراده في كتب
الكلام بل هذا القدر ايضا من فضول الكلام **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية
المراد بالحكم النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور كما صرح
في التلويح لا التصديق وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بقرينة قوله والعلم المتعلق
بالاولى الخ لانه اما ان جعل العلمان عبارة عن التصديقات فالامر ظاهر او عن المسائل
او الملكة فلان القول بكون احدهما متعلقا بالتصديقات العملية ركيك غير متعارف
ومما يوضح المرام قوله فيما بعد ذلك وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية اذ لا معنى لافادة

معرفة

معرفة التصديقات اما تفسير الحكم بخطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
فاصطلاح اصولي غير مناسب للمقام اصلا **قوله** ما يتعلق بكيفية العمل هكذا وقع في
التلويح ايضا لكنه ذكر في شرح المقاصد العمل بدون لفظ الكيفية وما وقع هنا اولى
لان المقصود بيان ان موضوعات علم الشرائع راجعة الى العمل ومحمولاته الى كيفياته
من الوجوب واخواته بخلاف علم التوحيد في الاغلب نعم قد يذكر في الفقه مثل النية
واجبة والوقت سبب فاول ويرجع الى ان الصلوة مثلا يجب فيها النية او يجب بالوقت
وفي علم الكلام مثل ان رؤية الله تع في الآخرة واجبة فاول بان الحق تع مرئي فيها لكن
التاويل **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات وليس هذا من قبيل العطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم لوجود الجار وههنا اشكال لانه ذكر قدس سره في التلويح
ان كون الاجماع حجة من الاحكام الاعتقادية الاصلية ثم قال انه من مسائل الاصول
فليس العلم بالثانية على الاطلاق علم التوحيد وقيل هذه المسئلة من الاصوليين فان حجية
الاجماع من حيث انه مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انه مناط لاثبات
العقايد الدينية مسئلة الكلام اقول الظاهر انه لا ينبغي ان يكون تلك المسئلة من الاصول
لان الاجماع من حيث الاستنباط موضوع الاصول ولا يبين الموضوع ولا حيثيته في
الفن والا فيلزم كون الكتاب حجة من الاصول ايضا ولا ينفع الفرق على ما في التلويح بان
حجية الاجماع مشهورة بخلاف حجية الاجماع لان كلاهما موضوع الفن وقد بين في الكلام
حجيتهما وحجية الادلة من تتمة وجودها قال العلامة في شرح الكليات اثبات وجود الموضوع
ليس على صاحب العلم بل على صاحب العلم الاقدم ولهذا كان قدماء الاصوليين يسلمون من
المتكلم كون الادلة ادلة شرعية لكن لما كان كون الكتاب والسنة حجة كالمبادي العامة

لاصول الفقه امتنع بيان حجيتهما فيه بخلاف كون الاجماع والقياس حجة ولذا احال
المتاخرون بيان حجية الكتاب والسنة على الكلام وبين كون البواقي حجة فيه ايضا
وينبغي ان يعلم ان كثيرا من مسائل الاصول احكام نظرية اصلية اعتقادية مثل
خبر الواحد يفيد الظن والعام يفيد القطع والامر يفيد الوجوب والجمع المعرف
يفيد العموم غاية الامر ان المنظور في تلك المسائل العمل بخلاف اعتقاديات الكلام
الا ترى ان مثل الرسول واجب الاتباع في اوامره ونواهيه ومجرداته يتعلق بها عقيدة
دينية لا يكون من الكلام عند احد تامل **قوله** اشهر مباحثه يشير الى ان له
مباحث اخر لا باعتبار جعل موضوعه اعم من ذات الله فانه على طريقة القدماء غير
ظاهر بل بناء على ان الصفة عند الاطلاق تنصرف الى الذاتية ولذا لم يعدوا
مباحث الافعال والاحوال من الرؤية وخلق الاعمال وارسال الرسل وما يتعلق
بذلك من مباحث الصفات على انه قد جعل الشارح قدس سره في اواخر هذا الشرح الامامة
من مقاصد الكلام لكن فيه كلام **قوله** من الصحابة والتابعين كلمة من ليست
للتبعيض بقرينة قوله الى ان حدثت الفتن الخ بل للبيان وقوله لصفاء عقايدهم
بالنظر الى الصحابة وقوله لقرب العهد بالنسبة الى التابعين ثم ان قوله لصفاء عقايدهم
مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاختصاص ودفع ما توهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة في تدوينها او لانه لو اخره لكان الكلام خاليا
عن حسن الانتظام تماما فانه اما ان قدم على قوله الى ان حدثت الفتن او اخر عنه
ايضا وعلى كل تقدير لا يخلو عن شيء **قوله** ما يفيد معرفة الاحكام فان قيل الفقه
نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلنا قد ذكره قدس سره في التلويح ان الحوادث العملية

الفقهية

الفقهية غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فمعنى العلم بها التهيؤ القريب
لها باستجماع المآخذ والاسباب والشرائط وقد شاع اطلاق العلم بهذا على التهيؤ
في تعريفات العلوم وقريب منه ما في شرح العضدي وذكر في شرح المواقف قد دون
علم الفقه للاحكام العملية وانها لا تكاد تنحصر في عدد فلا يتاتى ان يحاط بها كلها
وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام وفي شرح المقاصد دخل علم الصحابة في
تعريف الكلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا كما ان علمهم بالعمليات فقه
وان لم يكن ثمه هذا الترتيب والتدوين اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر
الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها
بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو
المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه
علم يقتدر به على اثبات العقايد الدينية انتهى فظهر انه لا يابى عن ذلك الحمل انه
لا تدوين ولا تمهيد بالنظر الى الملكة بل الى المسائل اذ الملكة متعلقة بالمسائل وقيل
الفقه العلم بالاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا
يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وفيه بحث لانه ذكر سابقا ان الاحكام
منقسمة الى عملية فرعية واصلية اعتقادية وان العلم بالاحكام العملية يسمى
علم الشرايع فالظاهر ان المراد بالاحكام هي الكلية ويؤيده ان علم الاصول وسيلة
الى استنباط تلك الاحكام لا الجزئية وقيل التغاير الاعتباري كاف في الافادة
كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال او المراد ان المسائل المدللة تفيد معرفتها وانت خبير
بما فيه من التكلف والتعسف **قوله** ومعرفة العقايد الظاهر من السياق

انه مع قوله و معرفة الادلة داخل تحت قوله ما يفيد لا عطف على الموصول لكن ذكر
في شرح المواقف ان الاحكام الفقهية غير مضبوطة بخلاف العقايد فانها مضبوطة
لا تتزايد في انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها الا ان الشارح
قدس سره جوز ان يراد في تعريف الكلام بعلم يقتدر معه على اثبات العقايد الملكة
على ما سبق من شرح المقاصد **قوله** كالمنطق للفلاسفة اي الكلام سبب
لقدرة التكلم في العلوم الشرعية كالمنطق في الفلسفة فكما ان الحكماء سموا المنطق به
لذلك كذلك المتشرعة سموا الكلام به لذلك وقد جعل في المواقف كونه بازاء المنطق
وجها آخر لتسمية الكلام به وكان وجه المشابهة بين العلمين في النفع والمناسبة
بين الاسمين في اللفظ والمعنى فليس مؤدى الوجهين واحدا لكن لا يخفى ما فيه
من التكلف فلذا اعرض قدس سره عنه وجعلهما واحدا **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم
اي اولا لذلك اي للتعليم والتعلم بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره مع الاشتراك في
العلة تميزا **قوله** ولانه انما يتحقق الخ امتناع تحصيله بمجرد التامل في الماخذ ومطالعة
الكتب مم نعم يحتاج لغموضه ودقته وملابسة الوهم للعقل وتعلقه بالاعتقاد اكثر
من غيره الى الكلام والمباحثة فكان الحصر للمبالغة **قوله** دون ما عداه من العلوم
اي علوم المتشرعة اذ الكلام على سبيل المبالغة فلا يرد ان ادلة الكلام ليست اقوى
من ادلة الرياضيات **قوله** كما يقال للاقوى الخ هذا تنظير يثبت به المدعى بالطريق الاولى
قوله المؤيد اكثرها للقائل ان يقول جميع الاعتقاديات ماخوذة من الشرع فلفظة
الاكثر غير صحيح في شرح المواقف وشرح المقاصد انه يطابق العقل والنقل في دلائل
الكلام والجواب ان اثبات الصانع ليس بالسمع فان ما لم يعرف واجبا خارجا عن سلسلة

الممكنات

الممكنات لم يعرف البعثة ولا الرسالة نعم يمكن اثبات التوحيد به صرح به في شرح المقاصد
لا يقال لا يمكن اثبات النبوة ايضا بالسمع لانا نقول يمكن اثبات نبوة نبي بالسمع
عن اخبار نبي آخر على ما في شرح المقاصد ففيه امران احدهما ان عقايد الخصوم
ايضا داخلة في الكلام ولا نظر في القطعية في الدلائل اللهم الا ان يقال ذلك بحسب
الزعم والثاني ان بعض العقايد لا يثبت الا بالسمع كوقوع الرؤية واثبات حشر
الاجساد تامل **قوله** هذا هو كلام القدماء لما ذكر اولا كلامهم اي ما يفيد معرفة
العقايد فقد تعرض لوجه التسمية عند ذكر ذلك الكلام او لانه وقعت التسمية منهم
قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان لا بين الجنة والنار فان
الفاسق مخلد في النار عندهم **قوله** فقال الحسن قد اعتزل عنا فيه انه سيجيء ان مرتكب
الكبيرة فاسق وهو مؤمن عند اهل السنة كافر في قول الخوارج ومنافق عند الحسن
فلا اعتزال عن مذهبه الا ان يقال المقصود انه منافق لا كافر مجاهر على ما هو المتبادر عند
الاطلاق والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين وسيجيء لهذا مزيد تحقيق للمرام
على وجه يندفع الملام بالتمام **قوله** لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ والتمكين من الخيرات
وساير ما هو من مصالح العباد ونحو ذلك مما يناسب العدل على ما في شرح الكشاف وغيره
قوله لا يعاقب ولا يثاب فيه ان نفي الثواب والعقاب لا يستلزم نفي الجنة والنار
لان كل احد يدخلها لا يجب ان يثاب ويعاقب فانه لا ثواب للملك والجن مع انهم من
اهل الجنة على ما نقل عن ابي حنيفة رح كما سطر في كتب مذهبه ولو سلم ذلك فهو
بالنسبة الى المكلفين واطفال المشركين خدم اهل الجنة بلا ثواب عند المعتزلة فقيل
المراد بقوله فادخل الجنة ادخلها دخولا مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق

ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس حال قوله فدخلت
النار وانت خبير بان هذا تاويل بعيد عن العبارة وكذا ينبغي ان يقال قوله
يثاب بالجنة ويعاقب بالنار ايضا فان المتبادر من ذلك ان نفس الجنة ثواب ونفس النار
عقاب قوله الى ان كبر من كبر بالكسر في السن لا من كبر بالضم في القدر قوله فبهت
الجبائي بهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير وبهت بالضم مثله وافصح منهما بهت
كما قال تع فبهت الذي كفر كذا في الصحاح قوله اهل السنة والجماعة اي اهل طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم على ما في شرح المقاصد والاولى ان يذكر
كما في شرح المقاصد مع الاشاعرة الماتريدية المنسوبين الى الشيخ ابي منصور الماتريدي
رئيس الحنفية في الكلام كما ان الشيخ الاشعري راس الشافعية مع ان المتن على مذهب
الحنفية قوله نقلت الفلسفة هي باللغة اليونانية الحكمة وسيجيء بعد ذلك وجه اشتقاقها
وعرفوها بما يبحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية وقسموها الى العلم بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور معا وهو الالهي
او في التصور فقط وهو الرياضي كالهيئة والحساب والهندسة والموسيقى او لا تستغني
اصلا وهو الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون قوله
وهلم جرا كلمة ها للتنبيه ولم اسم فعل اللازم او المتعدي معناه بالفارسية بيا او
بيار وجرا مفعوله او مصدر جر او حال وعلى الجملة لا يظهر عطف هذا الكلام على سابقه
ولا ذكر الى ان ادرجوا غاية الآن بجعل بمعنى فعلوا اما فعلوا على التدريج الى ان انجر
الى ذلك ووجه مناسبة هذه الجملة الانشائية بهذا الخبر انه اذا فعل شخص امرا عجيبا
يقال احضر وانظر ما فعل قوله هذا هو كلام المتاخرين انت خبير بان جعله على

شرعيا لا يصح الا باعتبار اشرف اجزائه اي السمعيات بان المناسب ان يدخل فيه مسائل
من علم العربية لتوقف مسئلة الرؤية عليها مثلا ويمكن ان يكون حقيقة العلم ما هو
كلام القدماء ويعد مسائل الفلسفة منه تجوزا او مبالغة كما يجعلون المبادي من
اجزاء العلوم لكن تقرير شرح المقاصد لا يلايم ذلك تامل قوله اشرف العلوم في شرح
المواقف ان جهات الشرف اهمية الموضوع ووثاقة الدليل وانفعية الغاية لكن
المفهوم من شرح المقاصد ان شدة الاحتياج اليه وابتناء ساير العلوم الدينية عليه
من جهات الشرف وهو الموافق لما في المطالب العالية للامام الرازي لكن يمكن ارجاع ذلك
الى الغاية تامل قوله اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية لا يخفى ان معنى
ذلك ان هذا العلم اساس ورئيس فيما بين الاحكام الشرعية والعلوم الدينية بالنظر الى
ما سواه قوله وما نقل عن السلف الخ ذكر في كتب الفقه الحنفي كالسراجية والملتقط
كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا كثرة المناظرة والمجادلة فيه لانه
يؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقايد او يكون المناظر قليل الفهم او طالب
الغلبة لا الحق واما معرفة الله تع وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينطوي عليه عقايدنا
لا يمنع منه لكنهم نقلوا عن ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المبتدع وفي كتب الشافعية
ان تعلم علم الطبايعيين حرام كالسحر والشعوذة والمشهور في المذهبين انه لا يدخل
تحت الوصية للعلماء المتكلمون ونقل عن بعض السلف ان من طلب التوحيد بالكلام
فقد تزندق وايضا روي عليكم بدين العجائز وبالجملة الكلام سيما على راي المتاخرين
محل كلام اعلم انه ذكر في النهاية الاثيرية العصبي من يعين قومه على الظلم العصبي من
تعصب لعصبته ويحامي عنهم قوله وصفاته وافعاله فيه ان التكلم من جملة الصفات

الذاتية والدليل عليه السمع على ما يجيء في هذا الشرح وانه لا يظهر اثبات خلق اعمال
العباد ولا الترزيق والهداية وامثال ذلك من وجود المحدثات فكأنه اراد ببعض
الصفات واصل الصنع تامل **قوله** ثم منها الى سائر السمعيات اى من المذكورات في الجملة
لان لكل منها دخلا **قوله** ثم لما كان مبنى الكلام الخ انت خبير بانه ذكر المصنف صريحا
فيما بعد والعالم بجميع اجزائه محدث وحاصله يمكن ان يقال ذكر هذه المسئلة في صدر
الكتاب لان مبنى الكلام على اثبات الحقائق كما لا يخفى **قوله** قال اهل الحق الظاهر ان
المقول مسئلة حقائق الاشياء ثابتة لا جميع ما في الكتاب بقرينة السياق وبدليل قول
المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق ثم المراد من
اهل الحق بحسب الاستعمال ودلالة اللفظ ليس طائفة مخصوصة بل من كانوا على الحقية
في نفس الامر في مقابلة اصحاب الباطل لكن اذا كان المقول هذه المسئلة المخصوصة كان
اهل الحق صادقا في الواقع على جميع ما عدا السوفسطائية من المتشرعة والحكماء
وغيرهم واذا كان المقول جميع ما في الكتاب كان منحصرا في اهل السنة وهم الماتريدية
لا غير لانهم خاصة صادقون في الجميع بخلاف غيرهم وعلى هذا التقدير يحتمل ان يراد اهل
الحق في جميع المسائل اى في العلوم مطلقا وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد
بهم فكأنهم هم القائلون ولا يحسن هذه النكتة على تقدير تعميم المقول اذ ليس القائل
الا اهل السنة الذين هم اهل الحق في جميع مسائلهم بخلاف ما اذا اختص بمسئلة الحقائق
فان القائل بها غير اهل السنة كالحكماء ايضا **قوله** وهو الحكم المطابق الخ كأنه قدس سره
اخذ من ذكر الحق في اللغة في مقابلة الباطل وتفسيرهما في الفارسية بدرست ونادرست
وتحقق ذلك المعنى بالحقيقة في الحكم وقد جعل صاحب القاموس الصدق من معاني الحق فيكون

الحق

الحق صفة مشبهة او من قولهم حققت الخبر اذا وقفت على حقيقته فيكون الحق مصدرا
والحكم بمعنى ادراك ان النسبة واقعة لكن مختاره في شرح المفتاح ان المطابقة صفة
الوقوع واللاوقوع فينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول يعني انه ذكر صاحب
الاساس قولنا هذا قول حق في قسم الحقيقة **قوله** والعقائد يعني به المعتقدات اى
القضايا المشتملة على الاحكام **قوله** وقد يفرق بينهما المنظور اولا في الحق الواقع
الثابت وهو معنى الحق في الاصل وفي الصدق الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق
اى الانباء عن الشيء على ما هو به وينبغي ان يعلم ان الحق ثلاثي مجرد لا يظهر تفسيره بالمطابقة
التي من باب المفاعلة المقتضية للفاعلية والمفعولية من الجانبين ولو سلم فلا يفهم من
قولنا هذا قول او اعتقاد حق مطابقة الواقع اياه كما يظهر عند الانصاف **قوله** ومعنى
حقيته مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب
فلا يشتق منه صفة له كذا قال قدس سره في نظره من تعريف الدلالة بفهم المعنى وحمله المحقق
الشريف على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى اى كون الحكم بحيث يطابق الواقع
قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو تكرار الضمير غير ظاهر وفي شرح المقاصد وزعم
بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا
لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا
وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل اشهر الموجود موجود لا ما به
الموجود ذلك الموجود لقائل ان يقول ينتقض بجزء الماهية سيما الجزء الاخير الا ان يقال
الباء للسببية التامة او تقديم الظرف للحصر يعني ان سبب مدخليته لا بغيره يعني ليس
للغير مدخل اصلا وذلك لان الماهية غير مجعولة فلا مدخل لغيرها فيها بقي انه لا يظهر بحسب العربية

لكلمة الباء ههنا وجه اذ لا اقل من المغايرة الاعتبارية بين السبب والمسبب لكنه قد
ذكر في الحاشية الشريفية على شرح المختصر الذاتي بمعنى ما ليس بعرضي اما تمام ماهية ما تحته
واما جزؤها والاول مقول في جواب ما هو كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المرتسمة منه في
العقل فانه لا يزيد على الانسانية الا المشخصات لا ترتسم بل تدرك بالوهم او بالحس الظاهر
وانت خبير بانه لا يتم في المجردات المتشخصة لكنها لا تثبت على راى المتكلمين تامل **قوله**
بخلاف مثل الضاحك المتبادر منه بل الصريح ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه اى
ليس عدمه ضروريا فالذاتي عكسه واورد عليه اللازم البين بالمعنى الاخص فانه كالذاتي
بلا فرق والجواب ان الذاتي اى الجزء مطلقا ما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء تلك الماهية
كالواحد اذ لا يمكن ارتفاعها عنها مع بقائها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلثية
موجودة فالمحال هنا المتصور فقط وهناك المتصور والتصور معا الى ذلك اشار في حاشية
المطالع وحاشية شرح المختصر العضدى واجيب بان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور
الملزوم على طريق الاخطار بالبال والالتفات اليه وبان زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم بخلاف الذاتي لان تصور الملزوم معه لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال
تصور الملزوم اقول في كليهما بحث اما اولا فللزوم المتضايفين الحاصلين معا على اى
حال واما ثانيا فلانه ذكر في حاشية المطالع ان منشاء اللزوم في اللازم الاخص ذات
الملزوم وان الماهية اذا كانت وحدها مقتضية له كان حصولها في العقل كافيا في
حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام ينافي ما اقتضاه دليله واما ثالثا فلانه قد
يكون اللازم متقدما كالملكات في الاعدام المضافة مع انه قد يجتمع تصور الملزوم واللازم
فلا يكون تصوره مقدما وفرق ما بين لزوم شيء عن امر وبين لزومه له تامل **قوله** الشيء

عندنا

عندنا الموجود في بحث المزاج من شرح الكليات قال السيد ان لفظ الموجود والشيء والامر
والذي مترادفة والترادف ممنوع **قوله** فالحكم بثبوت الحقائق في الفاء اشارة الى
ان منشاء السؤال مجموع ما سبق من تعريف الحقيقة وتفسير الشيء والثبوت والحال
ان الالفاظ محمولة على الحقيقة الا ان تظهر قرينة مانعة عن ذلك فلو اريد مجازا بالشيء
اعم من الموجود لاندفع **قوله** وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اى على هذا التقدير
قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه
يفهم منه ذلك المعنى لكن قد يشتبه على بعض الاذهان القاصرة وقيل المراد بالبيان
بيان الصدق **قوله** ليس مثل قولك الثابت ثابت اى ليس مثله على ما اعتبره السائل نظرا
الى الظاهر من اتحاد الموضوع والمحمول او نقول انه ساغ فرض الامور حقائق ونظائرها
لكن لم يعهد فرض امر متصفا بالثبوت حتى يعبر بالثبوت ويقال هو ثابت في نفس الامر **قوله**
ولا مثل انا ابو النجم الخ انما نفى قدس سره ذلك لانه ذكر في شرح التمهيد ان البحث مثل قولها انا
ابو النجم وشعري شعري في التاويل لكنه ليس كذلك فانه قد اشتهر في كتب النحو ان الخبر الذي
لا يغاير المبتدا لفظا يذكر للشهرة او لعدم التغير كقوله انا ابو النجم وشعري شعري
اى المشهور المعروف بنفسه لا بشيء آخر ويقال انا انا اى ما تغير عما كنت وقال في المطول يجب
مغايرة المسند والمسند اليه بحسب المفهوم ليكون مفيدا فنحو انا ابو النجم وشعري شعري
ماول بحذف المضاف اى شعري الآن مثل شعري فيما كان ووقع في الحديث فمن كانت
هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله اى هجرة معروفة بالكمال وفي القرآن والسابقون
السابقون ثم انه لا يخفى انه اذا حمل بحثنا على الحقيقة من غير تاويل عن الظاهر كان بمنزلة
قولنا الثابت ثابت فلا يصح توجيه المقام بان هذا كلام مفيد ظاهر معناه على اكثر سامعيه

وصرف

لظهور تاويله ربما يحتاج الى البيان والظاهر بالنسبة الى الاذهان القاصرة بخلاف
قولنا شعري شعري فانه محتاج الى البيان قطعا لخفائه او بان البحث يحتاج
الى البيان لكن لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به
بخلاف شعري شعري تامل **قوله** من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها هذه انواع
ثلثة للعلم بها فالمراد هنا مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة او انه كما يستغرق
الجنس الافراد الشخصية فكذا الافراد النوعية فصح جعل اللام في العلم لاستغراق
الانواع بقرينة المقام وانما احتيج الى التعميم لان الاستدلال على وجود الصانع بثبوت
الممكنات واحوالها كالحدوث فلا يكفي العلم بالثبوت ولا حاجة الى تقدير الثبوت **قوله**
اي العلم بثبوتها هذا على حذف المضاف والضمير راجع الى قضية حقايق الاشياء ثابتة
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق فيه انه يلزم ان لا يكون العلم بثبوت الجميع ايضا
لا يقال يكفي في العلم بالثبوت تصور الحقايق بالوجه لانا نقول لو لم يقدر الثبوت او
لم يعتبر ذلك لاكتفينا بالوجه ايضا ولا يجب اعتبار الكنه ولا دليل عليه وبالجملة ثبوت الكل
غير معلوم ولا تفصيل الكل واما العلم الاجمالي بالجميع فحاصل في ضمن قولنا حقايق الاشياء
ثابتة ان حمل على الاستغراق **قوله** والجواب ان المراد الجنس فيه انه قد سبق ان المقصود
من ايراد هذه المسئلة التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض فيلزم اعتبار
الاستغراق ويمكن ان يقال اذا ثبت جنس الحقايق والاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات
كفى ذلك في التنبيه واجيب بان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق
على حذف المضاف وانت خبير بان وجود الجنس لا يستلزم صحة الاستدلال بوجود المحدثات
المشاهدة فتصور المناسبة على الوجه الذي قد سابقا **قوله** ردا على القائلين الخ
قررناه

ينبغي

ينبغي ان يعلم ان ايراد اصل المسئلة للتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض
كما سبق وارادة الجنس من الحقايق للرد فلا تنافي فافهم **قوله** خلافا للسوفسطائية
في شرح المقاصد قال في تلخيص المحصل ان قوما يزعمون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة
ومذهب ويتشعبون الى الطوائف الثلث والمحققون على انه لا يمكن ان يكون في العالم
قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي اقول انت خبير بان ذلك المذهب
ليس ابعد مما نسب الى اصحاب الاقانيم الثلثة والى طوائف من الرافضة كالغرابية القائلين
بان جبريل قد ارسل الى علي فغلط فاوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم والسبائية القائلين
بان عليا في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه والباطنية القائلين بان لا موجود
ولا معدوم والذمية القائلين بالهية علي ورسالة محمد لكنه دعا الى نفسه والمفوضة
القائلين بتفويض خلق الدنيا الى محمد او الى علي والخياطية القائلين بان المعدوم شيء
وجوهر وعرض اه **قوله** وهم العنادية في تلخيص المحصل العنادية هم الذين يقولون
ما من قضية بديهية او نظرية الا لها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند
الاذهان والعندية هم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس
الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين واللاادرية هم الذين
يقولون نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا فظهر ان مذهب الطوائف الثلث
عام غير مختص باثبات حقايق الاشياء والعلم بها فكان التخصيص لها بالذكر للمناسبة
بالمقصود من الفن ولا يخفى ان حمل الاشياء هنا على المعنى الاعم بعيد في المقام **قوله**
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت فيه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات
عندهم اي خيال باطل فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت الا ان يقال المفهوم من تقرير

السبائية وهو عبد الله بن سباء
قال لعلي انت آله حقا فنفاه
علي الى المداين وقال ابن سباء
لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل
ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد
صوته والبرق سوطه وانه ينزل
بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا
وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد
عليك السلام يا امير المؤمنين
تعريفات

الشرح ان مذهبهم نفي ثبوت الموجودات الخارجية فقط **قوله** والنفي حقيقة هذا
لا يظهر على تقرير الشرح من حمل الشيء على الموجود الآن يقال النفي حكم وتصديق بالانتفاء
وهو قسم من العلم وهو موجود عند المتكلمين على ما في الكتب المشهورة كشرح المقاصد
والمواقف والتجريد لكنه يبعد ان يبنى الزام المنكرين لاجلى البديهيات على هذا الامر
الخفي المحتاج الى النظر نعم يمكن الالزام باعتبار تعميم الاشياء للمعدومات على ما يفهم من زعمهم
ذكر قدس سره في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقية
اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على الشك
حتى في كونهم شاكين تامل **قوله** انما يتم على العنادية وكذا على العندية فان حاصل
قولهم انه لا نسبة محققة في نفس الامر فيقال عليهم ان لم يتحقق هذا القول فقد تحقق في
نفس الامر نسبة وان تحقق فالامر ظاهر **قوله** قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية
على ما يفهم من شرح المقاصد وغيره كتلخيص المحصل لكن ذلك مخالف للسياق فان الظاهر
ان يرجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا او العنادية **قوله** والحس قد يغلط كثيرا اطلاق
الغلط منهم على زعمهم وكلمة قد للتحقيق او للقلة بالنظر الى عدم الغلط والكثرة في نفسه
فلا ينافي قوله كثيرا **قوله** كالاحول اي الغير الفطري يرى الواحد اثنين ينبغي ان يعلم
ان رؤية والعين متعدية الى مفعول ورؤية البصيرة والقلب الى مفعولين والمناسب البصر
هنا الاول فكان قوله اثنين في موضع المصدر اي رؤية اثنين اي مثلها وان للمدعي
غلط الحس مطلقا والمذكور في الكتب غلط العين كثيرا وغلط الذائقة واللامسة قليلا
دون الشامة والسامعة لكنه يمكن اظهاره فيهما ايضا بتتبع امور الاول هو انه ادرج في شرح
المواقف تحت الحسيات حكم الوهم في المحسوسات ثم ذكر من المقدمات القطعية الوهميات في المحسوسات

فان

فان العقل يصدقه في احكام على المحسوسات وذكر في المحصل في تقرير الشبهة انه لما كان
حكم الحس غلطا لابد من حاكم آخر فوقه لا نهاية الثاني ان هذا الدليل لا ينفي الا اليقين
والجزم ولا يثبت الشك والتردد كما هو مذهب اللاادرية القائلين بان لا حكم اصلا
الثالث انه بقي الوجدانيات خارجة عن التعرض تامل **قوله** تعذيبهم بالنار الخ
الاحراق بالنار وان نهي عنه كما ذكر ابن عباس رضي الله عنهما لكن جوز للتشديد بالكفار
والمبالغة في النكاية والنكال كالمثلة كذا في شرح المشكوة في باب قتل اهل الردة وقد
ذكر في شرح الوقاية ايضا الاحراق من جملة التعزير في اللواطة ونقل جواز ذلك التعزير
الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن ابي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله
تعالى عنهم **قال المص** واسباب العلم انما اظهر العلم ولم يضمره لئلا يتوهم ان المقصود
بيان اسباب العلم الخاص المتعلق بحقائق الاشياء ولهذه النكتة ايضا لم يعرف العلم عند
قوله والعلم بها متحقق **قوله** وهو صفة يتجلى الخ ذكر في شرح المقاصد ان هذا التعريف
موافق للعرف واللغة وذلك هو المتبادر من شرح المواقف ايضا وقد صرحوا انه متناول
للتصور وذكر في حاشية المطالع ان معنى العلم في اللغة التصديق كما ان المعرفة التصور
نعم قد يجيء العلم بمعنى المعرفة التصورية فقط وايضا لا يخفى ان معنى العلم في اللغة احداث
تلك الصفة لا نفسها على قياس ساير المصادر مثل التحريك والقيام قد يفسر بالفارسية
بقولنا دانستن نعم قد يكون معنى المصدر قبول الصفة مثل الانكسار فتفسير العلم
بالصفة ليس موافقا للغة الا ان يقال قد يطلق لغة المصدر على الحاصل بالمصدر ولو
مجازا كما يقال العلم بالفارسية دانش وهذا القدر كاف في الموافقة فان المقصود هنا
ان العلم بحسب هذا التفسير باعتبار الشمول والتناول موافق للغة سواء كان هذا
المعنى

حقيقة الاحداث او الحاصل بالمصدر لكن الاشتقاق غير ظاهر حينئذ تامل **قوله**
ويشمل ادراك الحواس في هذا ميل الى ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها علم
لكن هذا التعريف من الشيخ ابي منصور فيجوز ان يكون الاحساس منشاء للعلم لا نفسه
وفي شرح المقاصد والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة اقول
ويؤيده انه عد المتكلمين عند تعداد اقسام العرض الموجود العلم في مقابلة الاحساس
وايضا الظاهر انه خارج عن هذا الحد فان التجلي للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة
الجليدية على ما في شرح المقاصد والانصاف انه لا تجلي لها بل للنفس والروح ويمكن ان
يقال هي من آلات النفس المدركة فكان التجلي وقيام العلم بامر واحد وفي الحاشية الشريفية
العضدية بكل واحدة من الحواس يرتسم في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس
انتهى فعلى هذا الاشكال **قوله** من التصورات فيه ان التصور بالوجه داخل تحت العلم
اللغوي مع ان الظاهر عدم التجلي والانكشاف التام فيما اذا لم يكن الوجه مميزا عن جميع ما عداه
وان كان مطابقا كالظن المطابق تامل **قوله** صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض اي صفة
تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تميزا والظاهر ان يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير
معنى فالحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس
تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه كذا في شرح المقاصد وقال في حاشية عضدية
التحقيق ان المراد احتمال متعلق التميز لنقيضه حتى انه يعتبر في التصديق نقيض الحكم
الثابت في متعلق التميز اقول فاسناد احتمال النقيض الى التميز مجاز والمتعلق في التصور
المتصور وفي التصديق الطرفان او النسبة وقد جعل قدس سره الاول بعيدا في حاشية

شرح

شرح المختصر العضدي لكنه مختار المحقق الشريف كاختيار النقيض في التميز وقيل التميز
في التصور الصورة وفي التصديق الاثبات ومتعلقه الطرفان اقول العلم التصوري
هو الصورة والتصديقي هو النفي والاثبات فلا يكون العلم صفة موجبة للتميز بل نفسه **قوله**
بناء على عدم التقييد بالمعاني قد اختلف عبارة القوم في التحديد منهم من اطلق ومنهم من
قيد بالمعاني التي ليست من المحسوسات بالحواس الظاهرة فخرج الاحساسات واعلم انه جعل
الشيخ الاشعري الاحساس بالشيء العلم به ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم
التام بهذا اللون مثلا وبين ابصاره واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن
العلم به بطريق آخر فقال قدس سره في شرح المقاصد امكان تعلق علم آخر به ضروري لكن
وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا فقال السيد رح هذا غلط نشاء من عدم الفرق
بين الادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وقيل الامر في ادراكه بعد
الغيبة عن الحس مشكل اقول كان وجهه ان ادراكه على الوجه الجزئي لا يكون بدون
الآلة والقوة الباطنة التي لا تثبت عند المتكلمين هذا هو المشهور في كتب الاشاعرة
لكن كتب الحنفية كالتوضيح وغيره وكتب العربية كالمفتاح مصرحة باثباتها تامل **قوله**
بناء على انها لا نقائض لها قد يقال التصور الغير المطابق ليس بتميز واما المطابق فداخل
لانه لا نقيض له بناء على ان اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه كذا في شرح المقاصد
وانت خبير بانه يشعر بان العلم نفس التميز لا الصفة الموجبة له وذكر في حاشية شرح
العضدي ان المحتمل للنقيض هو المتعلق وقيل المعنى انها لا نقائض لتميزها فصح البناء
ولا يخفى انه بعيد من العبارة بقي اشكال هو ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة
فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا وجه للبناء على عدم النقيض

اي عدم اثبات القوى الباطنة ۱۲

~~فلو سلم ان التصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه~~ فان المستفاد من العبارة بحسب العرف ان عدم الاحتمال على هذا التقدير فقط والجواب ان الاحتمال في التصور بالوجه ظاهر مثلا اذا فرض تناقض الحيوان واللاحيوان تصور الانسان بكل منهما بدلا عن الآخر **قوله** على ما زعموا فيه اشارة الى ضعف هذا الزعم لما اشتهر في كتب المنطق من اثبات التناقض للمفردات وقد اشار المحققون الى دفع الضعف بان التناقض بين الشيئين تمانعهما لذاتهما وذلك في القضايا والتصديقات لا المفردات والتصورات فقول المنطقيين محمول على المجاز و التاويل بان يراد بالتناقض مجرد التنافي وانت خبير بان اعتبار التجوز غير مناسب لطريق الحكمة وبانه لا كلام في التنافي والتغاير في المفردات وان خص التناقض حقيقة بالقضايا فكما ان احتمال النقيض في التميز التصديقي يخرجه عن حد العلم فكذا احتمال التغاير والتبدل في التصور بالوجه وقد استشكلوا على تقدير ان لا نقيض للتصور بانه يلزم مطابقة التصورات كلها وليس كذلك فانا اذا راينا من بعيد شبحا فتصورناه انسانا وهو حجر واجابوا بانه لا غلط في العلم التصوري هنا فان صورة الانسان مطابقة لمتصورها والغلط في الحكم بان هذه الصورة لذلك الشبح ويرد عليهم انهم فرقوا بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته ولذا صح الحكم هنا على الشبح في تلك الحالة **قوله** لا يشمل غير اليقينيات لا يخفى ان الشك خارج على ما في شرح المقاصد وشرح المواقف فجاء الاشكال من القول بدخول التصورات مطلقا تامل **قوله** ينبغي ان يحمل التجلي الخ فيه انه يستدعي ظاهرا ان يدخل الجزم

التقليدي الذي ليس بيقين وقد خرج من التعريف الثاني مع انه ذكر في شرح المقاصد ان التعريفين على وفق العرف واللغة للتصور واليقين تامل **قوله** والا فالعقل هذا لا يظهر على ما اختاره قدس سره من انه قوة للنفس بها يستعد للعلوم وسيجيء فيه كلام **قوله** والسبب الظاهري كالنار هذا لا يتضح على تقدير ان يكون العقل عبارة عن القوة كما سيجيء **قال المص** فالحواس خمس الفاء ليست للتفريع بل فصيحة او تفصيل وتبيين في الجملة لما قبلها **قوله** بمعنى القوة الحساسة لا بمعنى الذات الحاسة كالعضو وفي الصحاح يقال حسست بالخبر و احسست اي تيقنت به وهو من حد علم **قوله** بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها الظاهر اي الضروري وجود الاعضاء وحصول العلم باستعمالها لا القوى الحالة فيها تامل **قوله** فلا تتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين والكل باطل في الاسلام كذا قيل اقول كان وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختارا على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحيوة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين بتجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح قدس سره ذلك على ما هو المشهور بلا قدح واثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة

في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان
الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع
وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد **قوله**
وهي قوة مودعة الخ هي من الجواهر اى الصور النوعية عند الحكيم بل من الاعراض من الكيفيات
النفسانية عند الطبيب كذا يستفاد من شرح الموجز للمولى نفيس **قوله** في مقعر
الصماخ المقعر العمق والسطح الباطن والصماخ خرق الاذن **قوله** المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس
عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في
الحس لما ادرك جهته وحده من القرب والبعد ولم يتردد آخر في ان المسموع هو الصوت
القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك والحق
جهة الصوت وحده من القرب والبعد كذا في شرح المقاصد مع زيادة بسط **قوله**
تتلاقيان ثم تفترقان قيل فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب بل تتصل
العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى اقول ذكر
في شرح المقاصد انه تقرر في علم التشريح انه ينبت زوج من العصب مجوف يتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليسرى والنابت يسارا الى الحدقة اليمنى وفي شرح موجز
القانون المشهور ان العصبتين تتقاطعان تقاطعا صليبيا وقال جالينوس هما
كخطين منحنيين موضوعين في سطح واحد يلتقي حدبتاهما دون تقاطع فعلى هذا ينبغي
ان يحمل التلاقي على ما هو المختار المشهور **قوله** يدرك بها الاضواء والالوان في شرح

المواقف في مباحث رؤية الله تعالى اذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة
بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة حيث يزعمون
ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فمرئية بالعرض والتبعية
بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض
لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها لكن في تلخيص الادلة للامام الصفار الحنفي ويدرك بهذه
الحاسة الجسم والجوهر واللون والكون وجنس التركيب من الصور ويجوز ان يبصر بها
كل موجود وقالت الفلاسفة لا يدرك بها الا اللون وفساد هذا القول لا يخفى على عاقل
تامل **قوله** والمقادير انت خبير بانها موهومة على راى المتكلمين القائلين بتركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى وقد عدوا من الاعراض الموجودة المحسوسات **قوله** والحركات
جمهور المتكلمين عدوها في مقابلة المحسوسات عند تعداد الاعراض الموجودة نعم ذهب
بعضهم الى انها محسوسة متابعة للحكماء الا انهم قالوا باحساسها ثانيا وبالعرض **قوله**
بحلمتي الثدي الحلمة هنا بفتح الحاء المهملة واللام هنا بمعنى راس الثدي **قوله** في جميع
البدن في شرح المقاصد اللمس قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء
وفي شرح الموجز هذه القوة منبثة في الجلد واكثر اللحم انما كان كذلك لان السطح الظاهر
من البدن معرض لملاقاة الملموسات فوجب ان يكون هذه القوة في الجلد فكان المراد
بجميع البدن جميع ظاهره **قوله** الخبر كلام يكون لنسبته خارج الى لا نقض بمثل زيد
الفاضل لان الكلام محمول على عرف النحاة لا على معنى اللغة فانه جنس ما يتكلم او المركب
من الحروف المسموعة المتميزة بقرينة حمله على الخبر واشتهار الصدق والكذب فيه مع انه

لا يعتبر النسبة في مثل زيد الفاضل على وجه يشعر بالخارج حتى يعتبر مطابقته ولا مطابقته
بقي انه يجوز ان للجملة المفاد عنه الخبرية خارج استقبال مطابقته وخارج حال لا مطابقته
والجواب ان المراد بالخارج ههنا ما تقصد مطابقته تامل **قوله** الاخبار عن الشيء
اى عن النسبة على وجه تلك النسبة به من الاثبات والنفي وقيل المراد بالشيء الموضوع
فانه المخبر عنه كما شاع في الاستعمال وما سويه عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه وانت
خبير بانه لم يسمع ان يقال اخبرت عن الموضوع على ثبوت المحمول وانتفائه بل يقال بثبوته
وانتفائه **قال المص** على نوعين احدهما الخبر المتواتر هذا يتم على ما اختاره الشارح
قدس سره من تخصيص العلم باليقين لكنه لا يتم على تقدير ان يكتفى بالظن في بعض المسائل
كما في مسئلة تفضيل الملائكة مثلا على ما يجيء **قوله** لما انه لا يقع دفعة في الصحاح واترت
الكتب فتواترت اى جاءت بعضها اثر بعض من غير ان تنقطع **قال المص** لا يتصور تواطؤهم
فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة
خارجية **قوله** ومصداقه اى ما يصدقه ويدل على صدق بلوغه حد التواتر يعني لا يشترط
فيه عدد معين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم بلا شبهة فان قيل العلم مستفاد من التواتر
فاثباته به دور قلنا نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر **قوله**
والاول اقرب الخ لكون كل منهما مثالا مع انه لا حاجة في التمثيل بالملوك الى ملاحظة البلدان
قوله واما خبر النصارى الاولى لفظ اليهود بدل النصارى كما في التلويح لانه المشهور
المسطور في التفاسير وغيرها لكن ذكر في الاعتماد للامام حافظ الدين النسفي في الكلام وتواتر
النصارى واليهود على قتل عيسى عليه السلام انما لم يوجب العلم لان مرجعه الى الآحاد وفي كشف
البزدوي نحوه وفي تفسير الثعلبي اليهود قالوا نحن قتلناه وقالت طائفة من النصارى

پتلبس

بل نحن

بل نحن قتلناه **قوله** ربما يكون مع الاجتماع الخ هذا لا يظهر على اصل الاشعري بل الاولى
عليه ان يقال ان الحق تعالى قادر مختار يخلق العلم على سبيل العادة عقيب اخبار
متواترة دون اخبار الآحاد **قوله** كالسمنية والبراهمة السمنية بضم السين وفتح
الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالاخبار والبراهمة
قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل كذا في الصحاح لكن في شرح المواقف السمنية منسوبة
الى سومنات قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس وفي مفاتيح العلوم البراهمة هم عباد الهند واحدهم برهمن ولا يقولون بالنبوة
قوله والرسول انسان بعثه الله تع لتبليغ الاحكام اقول ورد عليه ان يوشع
نبي امر بمتابعة شرع من قبله فلم يبعث للتبليغ لانه حصل واجيب بان تبليغ الثاني الى
قوم آخرين ولا يخفى انه ان كان الاحكام عامة لما اوحى الى غير هذا المبلغ فالايراد ظاهر
الدفع لانه يجوز تعدد المامور بالتبليغ الى قوم لتاكيد الامر او للسهولة بواسطة كثرة
القوم وتفرقهم في الاطراف وان كانت الاحكام خاصة بما اوحى الى هذا المبلغ على ما هو
صرح شرح المقاصد ومستفاد من شرح المواقف والكشاف في سورة مريم والحج فالايراد
لا يندفع بهذا الجواب **قوله** وقد يشترط فيه الكتاب في شرح المقاصد وقد يخص بمن له
شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد
الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض الاحكام وفي شرح الكشاف
في سورة الاعراف الرسول من له كتاب خاص والنبي اعم وفي شرح المواقف الرسول من له
كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله وفي تفسير
القاضي الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق

وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له فعلى
هذا لا يصح ان يجاب بانه لا يشترط في كون الكتاب معه النزول عليه او بانه يتكرر النزول
كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا لا يبعد ان المشروط
على تقدير التخصيص الشريعة والكتاب او مجرد الكتاب كما في داود عليه السلام واعلم انه
اختار قدس سره القول بمساواة الرسول والنبي صدقا انه وقع في حديث الصحيحين
في ذكر الايمان بالانبياء لفظه رسله ويؤيده آية آمن الرسول في آخر البقرة وايضا
روى في الاستيعاب في قصة عمرو بن عبسة الصحابي وابتداء اسلامه انه قال قلت من انت
قال صلى الله عليه وسلم انا نبي الله فقلت وما نبي الله فقال رسول الله فان قيل يرد
على تلك المساواة قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
في امنيته قلنا يمكن ان يقال العطف للتغاير في الوصف وقد اختار صاحب الكشاف ان النبوة
نظر فيها الى الانباء عن الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان كان اخص وجودا
الا انهما مفهومان يفترقان فالمقصود في الآية التاكيد والاشارة الى ان كلا الوصفين
ذلك لا القاء من الشيطان وقيل لعل الشارح انما اختار هنا المساواة لينحصر الخبر الصادق
في نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة اقول قد اختار قدس سره المساواة
في شرح المقاصد وشرح الكشاف من غير ذكر الحصر للخبر وقد اخبر الله تعالى عن يوسف بالرؤيا
وعن زكريا ووهن العظم والخوف من الاولياء بعده الى غير ذلك من احوال الانبياء عليهم السلام
تامل قوله والمعجزة امر خارق للعادة ماخوذة عن العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز
اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية كذا في شرح المقاصد اقول او للمبالغة كما في العلامة ولا يخفى ايضا

انه

انه اذا اعتبر النقل الى الاسمية لا حاجة الى اعتبار المجاز في اسناد المعجز الى ما هو سبب
بل الى التجوز الاول ايضا فانه يكفي في النقل مجرد المناسبة بين مثبت العجز وما هو سبب
في اظهاره وينبغي ان يعلم ان ذكر الخارق في التعريف لتتميم الحد وتكميله والا فلا حاجة
اليه لان قصد اظهار الصدق تقتضي سبق الصدق وايضا ظهور الخارق على يد المتنبي
الكاذب ممتنع عادة وان جاز عقلا فلا نقض بالامر العرضي قيل والحق ان سحر المتنبي
ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلق الله
تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد السقمونيا الا يرى
ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق اقول في تفسير القاضي
المراد بالسحر المذموم ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان لمناسبة العبارة
واما ما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات والادوية فغير مذموم وسمي سحرا مجازا وفي شرح
البخاري السحر يطلق على معان منها ما يقع بخداع وتخيلات لا حقيقة لها نحو ما يفعل المشعوذون
ومنها ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانيتها بزعمهم وكان اهل بابل صابئين يعبدون
الكواكب السبعة ويسمونها الآلهة ويعتقدون انها الفعالة لكل ما في هذا العالم وعملوا اوثانا
على اسمائها ولكل واحد هيكل صنم يتقرب اليه بما يوافقه بزعمهم من ادعية وذكر الشيخ ابو علي
في الاشارات انه قد يحصل للنفس الانسانية تصرف في عنصر بدنها الخاص مذكور والذي يقع له هذا
في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده
تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ والذي يقع له هذا ثم يكون
شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث فعلى هذا القول يترتب الاثر على السحر على سبيل
العادة دون الدعاء والمعجزة محل تامل ولو سلم ان السحر من نفس شريرة بمباشرة اعمال

مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ على ما في شرح المقاصد فنقول ترتب على تلك
الاعمال عند صدورها من النفس الشريرة مع زمان مخصوص وشرط آثار لا ترتب
عليها عند صدورها من عامة الخلق في غاية الاحوال على سبيل العادة وهذا هو
المراد بعده من خوارق العادة مثلا لو ناول شخص آخر السقمونيا المسهل في غاية
الاحوال لاكثر الخلق فترتب عليه القبض بشرط او رعاية زمان مخصوص كان ذلك
خارقا للعادة فكذا ترتب العداوة بين الزوجين على قراءة الفاظ مخصوصة او
نقش اشكال معينة في زمان معين مثلا اعلم انه ذكر في شرح حكمة الاشراق ان سبب
الخوارق التي تظهر من غير الانبياء والاولياء ثلثة اقسام اما ارضي او سماوي او مركب
منهما وما لها والمراد بالارضي اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون
نفس الانسان وما لها من الهيئات او لا يكون فان كان فهو كالسحر لانه ما بين النفس
والاوهام الا انها شريرة تستعملها للشر بخلاف ما للعارفين وان لم يكن فهو كالنيرنجات
والمبداء فيها خواص الاجرام العنصرية كجذب المغناطيس للحديد والسماوي فقط لا يكون
مقتضيا للشيء في عالمنا بل لا بد من امر ارضي بحيث يكون المجموع هو المقتضي كما في الطلسمات
تامل **قال المص** فهو يوجب العلم الاستدلالي قيل ينبغي ان يحمل هذا على بعض الصور
فان العلم المعرف سابقا مخصوص باليقين والعام من النص موجب الظن عند طائفة
سيما اذا خص منه البعض اقول لا يلايمه تقرير الشرح لبيان كونه موجبا بل الوجه ان يقال
المراد ان خبره صلى الله عليه وسلم يوجب ويقتضي لصدق مضمونه قطعا لولا العوارض الخارجية
المانعة عن القطعية مثل شيوع العموم في العام فالقصور في قطعية مضمونه ليس من
جهة اخباره كما في صورة التواتر بخلاف خبر الآحاد ويمكن ان يقال المعتبر ان هذا الخبر يوجب

قطعية

قطعية مضمونه بعد تعيين المراد **قوله** اي النظر في الدليل هذا تفسير للاستدلال
باللازم كذلك يراد بالنظر لازمه اي الملاحظة اللازمة للحركتين او الترتيب **قوله**
بصحيح النظر فيه في شرح المقاصد الدليل قد يقال للامر الذي يمكن ان يتامل فيه ويستنبط
المقدمات المرتبة كالعالم فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا
وفي شرح المختصر العضدي الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم ويوافقه ما في شرح الآداب
وفي الارشاد لامام الحرمين الادلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها وهي تنقسم الى العقلي والسمعي
واما العقلي فما دل بصفة لازمة هي عليها كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه
بالوجود الجائز والسمعي هو الذي يستند الى خبر صدق او امر يجب اتباعه وفي شرح المواقف الطريق
الموصل ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه واراد بالنظر ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله
ليتناول المفرد كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير ماخوذة
مع الترتيب وح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يؤخذ مع ترتيبها لكنه ذكر في الحاشية الشريفية
على شرح المختصر ظاهر كلام المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات فيجب ان يحمل قولنا
بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز ان يجري على عمومه فيتناول النظر في نفسه ايضا
اقول الظاهر اختصاصه بالمفرد اصطلاحا اصوليا ولا يرد على عبارة هذا الشرح الموافقة لشرح
المختصر شيء اصلا مع انه يجوز ان يعتبر حصر العبارة بالنظر الى الدليل المنطقي فانه ذكر في شرح
المقاصد فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق
واما تقسيم الدليل الى المفرد والمركب على هذا الاصطلاح فغير مسلم على وجه الحقيقة نعم التعريف
يتناول غير المفرد في الظاهر واعلم ان المفهوم من شرح المختصر ان العلم في هذا التعريف محمول
على اليقين ويستفاد من هذا الشرح ومن الحاشية الشريفية عليه ان هذا التعريف اصطلاح الاصولي

اى اصول الفقه وانت خبير بان المناسب لحالهم التعميم اذ ادلتهم ظنيات **قوله** وقيل
قول مؤلف الخ انت خبير بان الدليل على هذا التعريف القول المؤلف الماخوذ مع الترتيب
فلا يصلح ان يكون التعريف تفسيرا للدليل الذى ذكر فى تقرير الشرح والا يلزم ان يصح
وقوع النظر فى الدليل المنظور فيه المرتب اللهم الا ان يراد بالنظر فى الدليل اعم من الكائن
فيه وتخدشه انه يلزم ان يصدق تعريف الدليل الاصولى على الدليل المنطقى الا ان يقال
صحيح النظر فيه محمول على المتبادر بقى انه لا تعارف ان يذكر صاحب اصطلاح فى لفظ بعد
تفسيره بما هو اصطلاحه بلفظ قبل تفسره على الاصطلاح الآخر **قوله** لذاته فى تذكير الضمير
الواحد اشارة الى مدخلية الصورة كذا قالوا وانت خبير بان الظاهر من ذلك اشتراط تقديم
الصغرى على الكبرى فى الانتاج ولا يخفى انه غير لازم فيه الا انه ذكر فى شرح الاشارات صواب
الترتيب فى القياس ان يكون اوضاع المقدمات على ما ينبغى بان يقدم الصغرى على الكبرى بعد
رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيه ان لا يكون من ضرب قبيح فلا دخل لتقديم الصغرى
فى الانتاج لكن توحيد الضمير دلالة على ضرب منتج محل تامل **قوله** قولا آخر قيل هذا مخصص
بالمعقول واما القول الاول يعم المعقول وهو ظاهر والملفوظ بناء على ان تلفظ الدليل يستلزم
التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وانت خبير بان المنطق باحث عن احوال المعقول فقط
فلا يناسب التعميم مع ان قوله لذاته لا يظهر اللهم الا بملاحظة ان العلاقة بين المعنى واللفظ
شديدة تامل **قوله** يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ينبغى ان لا يحمل العلم هنا على ما يتناول
التصور بقرينة المحدود فيخرج الحد بالنظر الى محدوده والملزوم بالنظر الى لازمه لكن المراد
التصديق مطلقا اذ الدليل شامل للظنى سيما عند الاصولى او اليقينى تخصيص التعريف
بالبرهان منه كى خص تعريف الدليل الاصولى فيما سبق باليقين بقى انه يرد على التعريف انه

٢ منتج

لا للزوم

لا للزوم للنتيجة علما فيما عدا الشكل الاول وكذا يرد على التعريف الثانى للدليل ايضا
الا ان يحمل الاستلزام فيه بحسب الخارج لا العلم لكن الموصل التصورى بحسب العلم وكذا
الموصل التصديقى وايضا يرد على التعريفين المقدمات التى يحدس منها النتيجة ويمكن الدفع
عن الثانى على راى الشارح قدس سره بان كلمة عن تقتضى التاخر الزمانى المنافى للحدس
قوله فبالثانى اوفق لا يخفى ان هذا التعريف شامل للمقدمات المرتبة قطعا وهى لا يتناولها
التعريف الاول على راى الشارح وغيره والمقدمات المرتبة ان تناولها هذا التعريف كالاول
لا يتناولها التعريف الثانى اصلا وكذا المفرد ولا موافقة بين العام والخاص فكانه حمل
الاوفق على الاقرب الى الموافقة ونظر الى ان الظاهر اختصاص اللزوم بمعنى امتناع
الانفكاك بالمقدمات المرتبة كالتعريف الثانى اذ المتبادر منه ان حصول العلم بالمطلوب حاصل
من نفس الدليل بلا توقف على شىء فيخرج المفرد والمقدمات الغير المرتبة فافهم **قوله**
تصديقه له الخارق لا يظهر على يد المتنبى عادة وان جاز عقلا وعلى يد مدعى الالوهية لم
تصديقه فانه معلوم الكذب والبطلان بالادلة العقلية **قوله** كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام اى التبليغية كما هو المتبادر من العبارة اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة
المعجزة **قوله** فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب
هذا النظر ورد بان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته اقول
لا يخفى انه اذا كانت رسالة المخبر مسلمة عند شخص وقد تواتر الاخبار عنده عنه انه خبره
وتصوره بها حصل له العلم ضرورة بصدق هذا الخبر بلا حاجة الى الاستدلال كالعلم بكونه
خبره ولا وجه لان يتصور هذا الشخص هذا الخبر من حيث ذاته ويستدل على صدقه بان هذا

خبر من هو رسول وكل خبر كذلك فهو صدق والّا فيستدل على كونه خبره ايضا بان هذا
خبر متواتر عنه وكل ما هو كذلك فهو واقع عنه وتفصيل المقام انه اذا تواتر الاخبار
مثلا بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا
صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المتواتر كلامه صلى الله عليه وسلم
حاصل بالتواتر ومن قبيل الضروريات عند الجمهور والعلم بحقيته موصوفه كسبي عند
المص والشارح والظاهر انه لا حاجة الى الاستدلال كالعلم الحاصل بالتواتر والعلم التفصيلي
بان البينة على المدعي واليمين على من المنكر دون المدعي علم فهو استدلالي بالحديث كما هو
طريقه **قوله** اي عدم احتمال النقيض هذا أتم الثبات ويغني عنه ولا ضير فيه فانه كرر المص
كثيرا في افادة المعاني للتاكيد او المراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في
المآل قال الامام الغزالي من مراتب الاعتقادات ميل النفس الى التصديق بحيث يغلب عليها
ولا يخطر بالبال نقيضه لكن ليس ذلك عن محققه اذ لو احس صاحب هذا المقام التامل
والاصغاء الى التشكيك لتعب نفسه لذلك وهذا يسمى اعتقادا مقاربا لليقين وهو اعتقاد
العوام في الشرعيات اذا رسخ في نفوسهم بمجرد السماع **قوله** فهو علم بمعنى الخ انما تعرض لذلك
مع قول المص فيما سبق يوجب العلم الاستدلالي لان تفسير العلم غير مذكور في المتن وقد يطلق
على المعنى الاعم ايضا كما في اللغة نعم الاولى ان يقال غرض المص من ايراد هذا القول ان خبر
الرسول صلعم بمنزلة الضروري البديهي مثل الكل اعظم من الجزء فان هذا مثله في كمال اليقين
والثبات بالاتفاق بل مطلق الضروري المتناول للحسيات والمتواترات ايضا كذلك عند العامة
وان وقع الغلط في المحسوسات قال شارح التمهيد هذا الحد العلم به يشابه العلم الثابت بالحواس
والتواتر وقال ايضا جحد الضروريات مكابرة لانها عبارة عما اتفق عليه العقلاء وكانه

اي عن موجب نعمه الله
منه

اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين بخلاف الادلة العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر **قوله** علم بالتواتر لا يخفى ان
هذا مجرد فرض في التمثيل والّا فلا كلام في انه حديث مشهور او من خبر الآحاد **قوله** مع
قطع النظر عن القرائن اي قطع النظر عن القرائن لا عن الدلائل لان اليقين مستند
في نظر العقل الى القرائن والخبر بخلاف الدلائل فان العلم بصدق مضمون الخبر لا يستند في نظر
العقل الا اليها وقيل لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم
المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وانت خبير بان هذا هو المفهوم من تقرير
الشرح في بيان الحصر وقد ذكر في وجهه ان السبب ان كان الخارج فالخبر والّا فان كان
آلة فالحواس والا فالعقل وقد ثبت بالخبر المقرون بالقرائن حكم شرعي من قرآنية بعض
الآيات على ما في المواقف فالمناسب جعل الخبر الصادق ولو بالقرينة سببا واحدا **قوله**
بالنسبة الى عامة الخلق الخ فيه ان الملك داخل في الخلق في قوله واسباب العلم للخلق وهو
اكثر من البشر والجن وخبر الله تعالى بالنظر اليهم ليس بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم بل
نقول خبر الرسول صلعم ليس بالنظر الى الملك تامل **قوله** فحكمه حكم خبر الرسول اقول فيه
ان العلم الحاصل من هذا الخبر من حيث انه خبر الله تع لا من حيث انه خبر الرسول صلعم كالحديث
الواصل الينا بالتواتر عنه صلعم فان العلم الحاصل فيه من حيث انه خبره لا من حيث التواتر
على ما سبق تحقيقه وقد جعل كل قسما على حدة ولو اريد بخبر الرسول خبر يصل من جهته الى
العامة على سبيل التحول يلزم ان يفيد اليقين خبر يصل اليهم من جهته صلعم وان كان خبر
آحاد الخلق كالاخبار الواقعة في القرآن والحديث عن غير الله تع والانبياء والملائكة
اذ المستفاد من السياق ان خبر الرسول مفيد لليقين مطلقا كالمتواتر ونظر العقل

الصحيح وايضا استدلالهم على حقيته لا يلايم تعميمه بحيث يتناول خبر الله تعالى وخبر الملك بل يدل على اختصاصه بخبر الرسول **قوله** في حكم المتواتر انما لم يجعله في حكم خبر الرسول صلعم باعتبار انه لابد له من سند واصل البناء من جهة لان هذا ليس على الاتفاق وعلى تقدير ثبوته العلم اليقين ثمرة الاجماع لا السند فانه معيد للظن عندهم بقي امر آخر هو ان السبب العلم ودليل الحكم الشرعي نفس الاجماع واتفاق آراء المجتهدين في الاجتهاد وهو ليس داخلا تحت الخبر اصلا ويمكن ان يقال سبب العلم في الحقيقة في المتواتر والاجماع اتفاق الآراء وبحسب الظاهر الاخبار فالوافي وجه حصر اصول الشرع في الاربعة الدليل اما وحي معجز اولا الثاني اما وحي اولا الثاني اما قول كل الامة اولا **قوله** هو قوة للنفس هذا الشارة ينافي ما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة له وانت خبير بان جعل العقل سبب العلم وما به الاستعداد يدل على كونه آلة وان كونه قوة للنفس لا ينافي ذلك كما في سائر القوى التي آلات لها في التمهيد للامام السالمي العقل آلة النظر والاستدلال وعلى هذا لو كان العقل جوهرا كما قاله بعض الفقهاء لا نصر ما لو كان عرضا ما نصا كور ويكون سببا لحصول المعرفة واعلم انه جعل فيما سبق العقل السبب الظاهري لايجاد العلم والمدرك في مقابلة الآلة ايضا تامل **قوله** وهو المعنى بقولهم غريزة الخ فيه انه ذكر في التلويح قد اطلق الحكماء وغيرهم العقل على معان منها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الى غير ذلك من المعاني المتقاربة تامل **قوله** وقيل جوهر يدرك به الخ كان وجه الضعف انه ليس للنفس الانسانية جوهر آخر سبب لادراك على ما هو الظاهر بل الكلام في جوهرية النفس وقيل هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل وانت خبير بان الباء في قوله يدرك به يابى عن كونه عين النفس وكذلك عد العقل من اسباب العلم

وقدشاع

وقد شاع اطلاق العقل على النفس في عرف الحكماء على ما في تعريف العلم بحصول صورة الشيء عند العقل ثم ان ادراك الغايبات اي المعقولات بالعقل لاجل الوسائط اي الدلائل المأخوذة من احوال المحسوسات والنسبة للمشاركات والمباينات **قوله** في جميع النظريات في شرح المواقف انهم قائلون بانه لا طريق الى العلم سوى الحس فالانسب ان يقال في العقليات لكن في الصحايف انهم ينكرون العلم بالاخبار **قوله** بناء على كثرة الاختلاف الخ ظاهر العبارة انه دليل السمنية ايضا قد قال في شرح المواقف من شبه السمنية ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد حده بطلان ما اعتقده ولذلك تبدل المذاهب ودلايلها لكن الاقرب الى الصواب انه دليل لبعض الفلاسفة فقط لانه لم يظهر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء في الحدسيات والعدديات ونقل في شرح المقاصد عن الامام انه ينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف في افادته اليقين فلفظ جميع النظريات غير مناسب الا ان يقال الغرض التشكيك وعلى هذا امكن ان يقال العلوم المسلمة مشاركة لغيرها في النظرية واذا كان في غيرها اختلاف وتناقض لا يبعد ان يشك فيها لعدم الامان **قوله** فمناقض في شرح المواقف اذا كان غرض الخصم التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض ونقل في شرح المقاصد عن الامام انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل **قوله** اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا قيل فيه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحق الالزاميه تنافيه

في الكتب وايضا قد اشتهر ان الكاذب قد ينتج العلم مثل زيد حمار وكل حمار جسم فزيد
جسم اقول قد ذكر في شرح المقاصد فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد
العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد
بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افاد فساد كلامنا كان النظر مفيدا
للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض
انتهى فعلم انه لم يقصد بالفاسد النظر الفاسد صورة ومادة بل ما يوهم الافادة
للعلم وما يكون من قبيل انظارنا واراد بقوله اما ان يفيد شيئا الخ ما يفيد
علما بشيء فلا يكون فاسدا موهما او لا يفيد علما فلا يكون معارضة اذ نظرنا
مفيد للعلم قوله فان قيل كون النظر الخ اعترض في شرح المواقف على هذا بانه نفي
العلم بالافادة لا نفس الافادة واجاب بان المدعي هو ان هذه القضية صادقة
معلومة الصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها بانتفاء صدقها او بانتفاء
العلم به قوله يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور اي توقف الشيء على نفسه قال
في شرح المقاصد من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزام المدلول وهو معنى الافادة
وانت خبير بان هذا يتصور فيما اذا كان المدعي في اثبات النظر موجبة جزئية
على ما في المحصل والمستفاد من شرح المواقف انه ان كان قضية كلية كما اعتبر
الآمدي اي كل نظر مفيد للعلم فتصوير الدور بانها مشتملة على احكام جزئياتها
فاثبات الكلية بالنظر المخصوص فيه اثبات ذلك المخصوص بنفسه وان كانت جزئية
او مهملة فالظاهر ان اللازم التسلسل تامل قوله والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص الخ حاصل الكلام ان تصور الشيء بكونه نظريا كما في القضية الكلية

او المهملة والجزئية غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة
فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا
في الحكم بينهما فيكون مشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد
من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية والمهملة ضرورية بل نظرية فوقوفه على
تلك المشخصة بلا توقف لها على شيء ولا استحالة فيه قال المص وما ثبت منه
بالبداهة الخ لا يخفى ان ذلك تقسيم للعلم التصديقي والعلم على مقتضى التعريف المذكور
في الشرح متناول للتصور ايضا وكانهم نظروا في هذا التقسيم الى ان حقيقة الشيء
العلم لا يدخل فيها التصور والعلم التصوري لوسيلة التصديق لكن جعل صاحب
المحاكمات تصور اعيان الموجودات من جملة حقيقة الحكمة النظرية ايضا وتصور
الواجب تع بوجه خاص به الظاهر انه مطلوب لذاته تامل واعلم انه ذكر في قاموس اللغة
البداهة اول كل شيء وما يفجا منه وبادهه بالامر بادهه وبداه فاجاه به
ولك البداهة اي لك ان تبده وهو ذو بداهة واجاب على البداهة قوله اي باول
التوجه من غير احتياج الى تفكر بهذا الايلاء جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي
كما فعله الشارح قدس سره وتفسير البداهة باول التوجه لا يتناول التجربيات والحدسيات
بخلاف التفسير بعدم الاحتياج الى التفكر وكان الاول بالنظر الى اللغة والثاني
بالنظر الى المراد باللفظ في المقام ثم ان المثال اي الكل اعظم من الجزء ليس ضروريا في
مقابلة الاكتسابي لتوقفه على الالتفات وتصور الطرفين المقدورين بل مثاله
علم الانسان بوجوده تامل قوله ونحو ذلك في الحسيات اقول جعل في شرح المواقف
الحسيات من قبيل الضروري الغير المقدور فانها تتوقف على امور غير مقدورة كالعلم

ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وفيه
بحث اما اولا فلان القول بان الحسي الضروري لا يحصل بمجرد الاحساس والنظري حاصل بمجرد
النظر غير ظاهر البيان واما ثانيا فلان حصول النتيجة عقيب النظر على جري العادة في
مذهب اهل السنة فيتوقف على ايجاد الله تعالى وذهب الشيخ ابو المعين النسفي الى انها
اي المحسوسات ضرورية غير مقدورة لنا باعتبار انه يحصل العلم بها بعد الاحساس
بالضرورة بلا اختيار اقول فكذا النظري بعد النظر قوله فظهر انه لا تناقض
في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي
وجعل الحاصل بنظر العقل من الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان
قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل
الاستدلالي وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا
بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق
السبب في الثلثة ثم قسم ما بسبب حاصل اي نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس
المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيتناقض
ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من السبب
المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا وانت خبير بان هذا التوجيه بعيد عن
العبارة لا يدفع توهم قوله بطريق الفيض هذا غير مذكور في كثير من كتب اللغة كالصحاح
القائل بان الالهام ما يلقى في الروع لكن التقييد بذلك شايع في العرف والسنة الناس وعند
الاصوليين وهو المناسب هنا ذكر المص في مجمع العلوم الالهام الحق يجب العمل به في حق
ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال باية او نظر في حجة وقيل ما يخلق الله

في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي الى العمل المرغوب فيه وعند عامة العلماء
الالهام الحق يجب العمل به في حق الملهم ليس بحجة في حق غيره ولا يجوز ان يدعو غيره
اليه اقول المستفاد منه ومن هذا الشرح ومن الشيخ ايضا ان الالهام حجة في حق
الملهم لكنه مشكل لتعلم اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس اللهم الا
ان يراد ذلك بالنظر الى عامة الخلق وقد ذكر في شرح المنار المسمى بالحماري في اصول
الفقه الالهام الولي ليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة عليه لا على غيره وفي
شرح البزدوي ان ثبت الالهام لغير النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون حجة في احكام الشرع
ومن اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لان اعتقاده ذلك
يمكن شبهة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق قوله حملا لا وجه له
وحمل الصحة على الثبوت كما في بعض اشعار العرب لا يدفع الاستدراك مع كونه بعيدا
غير مشهور واعلم انه لو ترك المص لفظ الشيء او ابدله بالامر لكان اولى واعم قوله
الظاهر انه اراد ان الالهام الخ لا يخفى انه لا معنى لان يقال الالهام سبب العلم وبطن ذلك
فانه حصول العلم او نفيه بل العبارة الصحيحة انه حجة للعمل اولا قوله فلا شك انه
قد يحصل به العلم انت خبير بان العلم اليقيني ما يكون بموجب من نظر او ضرورة والضروري
منحصر في الاقسام الستة التي ليس الالهام منها تامل قوله وتقليد المجتهد لا يخفى
ان التقليد اتباع الغير وقبول قوله فلا يظهر كونه سببا للعلم بل هو سبب له الا ان يراد
ما هو من لوازمه كحسن الظن قوله فكانه اراد بالعلم انما اورد كلمة كان هنا لانه
فسر العلم بما يتناول الظن ثم قال ينبغي ان يحمل التجلي الواقع فيه على ما لا يشمله
فانه مقابل للعلم فحمل العلم في قوله واسباب العلم على وجه يختص باليقين محل ظن
وتردد

مباحث
حدوث العالم

نعم صرح في شرح المقاصد بان تفسير العلم هذا خاص باليقين وذكر في هذا الشرح ايضا ان العقل
سبب للعلم خلافا للسمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات ولا يخفى
ان خلافهم في العلم لا في الظن **قوله** والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة بيان ذلك ان
انحصار الخبر الصادق في النوعين انما يختص بعلم اليقين والخبر احد الاسباب فلو كان العلم
اعم لكل حصر اسبابه في الثلثة **قوله** مما يعلم به الصانع قال في شرح الكشاف هو اسم لذوي
العلم او لكل جنس يعلم به الخالق وليس اسما لمجموع ما سوى الله بحيث لا يكون له افراد بل
اجزاء وفي تفسير القاضي العالم اسم لما يعلم به غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه
اقول فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله اي ما سوى الله تفسيرا وايضاحا باعتبار ما صدق
عليه وقوله مما يعلم بيانا باعتبار المفهوم فظهر انه لا حاجة الى مخالفة المشهور وجعل
قوله مما يعلم بيانا لوجه التسمية لا للمفهوم والا يلزم الاستدراك لكنه ذكر في البداية
العالم اسم لما سوى الله لانه علم على وجود الصانع وفي الاعتماد انه اسم لكل موجود سوى
الله تعالى **قوله** يقال عالم الاجسام الانسب ابدال الاجسام بالاعيان ليتناول الجواهر
الفردة ثم انه بيان لما يريد من قوله ما يعلم اي جنسه على ما في شرح الكشاف ودفع للظاهر
من قوله اي ما سوى الله من الموجودات وهو انه اسم لكل موجود لا للجنس لكن ينبغي
ان يصار هنا بقرينة قوله بجميع اجزائه الى ما ذكره المحقق الشريف في حاشية الكشاف
من ان العالم بمنزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق
آحاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كذلك العالم اذا عرف يشمل جميع افراد الجنس المسمى به
وان لم يطلق عليها كانها آحاد مفرده المقدر وايضا الى ما ذكره في حاشية المطول من ان
استغراق الجمع قد يكون بمعنى الجميع نحو للرجال عندي درهم اي لجميع الرجال من حيث الجمع

لا الكل

لا الكل فردا او لكل جماعة فعلى هذا المعنى هنا العالم اي جميع الافراد المقدر للعالم
بجميع اجزاء العالم يعني مجموع آحاد الموجودات فكل موجود جزء من المجموع فيطابق
الحدوث لكل موجود سوى الله تعالى والاقرب عندي ان لا يحمل الجنس هنا على الطبيعة
بل على الطائفة وبالفارسية گروه آفريد كان فالمقصود واضح فافهم **قوله** فيخرج
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات انت خبير بان هذا اصطلاح من المتكلمين وقد وقع
تفسير العالم بذلك من ارباب اللغة والمفسرين وبان ذلك الاصطلاح في لفظ الغير لا في
لفظ سوى فاخراج الصفات من العالم محل خفاء الا ان يقال ذلك الاصطلاح تغيير لهم
لمعنى نحو الغير بحسب اللغة لا اصطلاح من عندهم كما يشعر بذلك استدلالهم عليه بانه صح ان
يقال ليس في الدار غير زيد مع انه وجد فيها اجزاؤه وصفاته نعم يمكن اخراجها من قوله
يعلم به الا انه يحتمل ان يقال التكوين والايجاد والايثار مما يمكن ان يستدل به على وجود
صانع موجد **قوله** من السموات وما فيها والارض وما عليها ينبغي ان يجعل ما فيها
شاملا لما عليها وبالعكس بل لمثل العرش والكرسي والهواء وكرة النار وما بين الارض
والسماء تامل **قوله** خلافا للفلاسفة اي المتاخرين المقررين لمذهبهم المشتهرين
بالفلسفة عند الناس والا فعند القدماء منهم العالم قديم بذاته دون صوره **قوله**
واشكالها في شرح المقاصد بدل واشكالها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة
والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض
من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع **قوله** لكن بالنوع°
اعلم انهم ذكروا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بالنوع اي لا تخلو المادة عن الصورة
الجسمية التي هي طبيعة نوعية وان الصور النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان مادتها

بنوعها خ

لايجوز خلوها عن صورها النوعية المشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية وانما
جمع لفظ المادة لتعدد الاجسام العنصرية والا فمادتها واحدة ففي تقرير الشرح
هنا قصور اللهم الا ان يراد ان صورها الجسمية والنوعية لا يكون افرادها الشخصية
قديمة بل انواعها لا بمعنى ان صورها الموجودة متحدة بل بمعنى انها لم تخل قط عن نوع
صورة جسمية او نوعية او يحمل النوع على الاضافي او على الماهية كما ذكره السيد قدس سره
في حاشية المطالع في بحث الجنس ويبعد ان يبنى تقرير مذهبهم على اشكال يرد عليهم من
القول ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع
قال المص اذ هو اعيان واعراض اي جنسهما **قوله** ومعنى قيامه بذاته الخ قيل لا يخفى
ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس
بعين وعرض اقول قيد الوحدة النوعية معتبر مع العالم هنا بناء على ما اشتهر من اعتبار
الوحدة في المقسم فالعين نوع ممكن لا يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير فخرج المركب من العين
ومقابله اي العرض مع انه جوز المحقق الشريف في شرح المواقف وحاشية شرح المختصر
ان ذلك المركب جوهر تامل **قوله** ومعنى وجود العرض الخ وفيه بحث اذ يصح ان يقال وجد
في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف
يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف **قال المص** وهو اما مركب وهو الجسم واعلم ان الجسم
عند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة
لكن المشهور عند المعتزلة انه الطويل العريض العميق ثم اختلفوا فعند النظام لا بد
من اجزاء غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية وعند ابي هذيل ستة وقيل اربعة
بان يوضع جزءان وبجنب احدهما في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر

بالنوع

هكذا

هكذا يستفاد من شرح المقاصد وقد زاد في شرح المواقف ان الحق انه يمكن تحصيل
الجسم من اربعة اجزاء ولا يخفى انه لم يشتهر عنهم القول بالاكتفاء بثلثة اجزاء و
يمكن تحقق الابعاد الثلثة بمعنى المفروض اولا وثانيا وثالثا بان يوضع جزءان
متلاقيان فيحصل بعد ثم يوضع جزء آخر في ملتقاهما فيحصل مع كل منهما بعد آخر
لكن المفهوم من شرح المواقف انه اشترط في الابعاد الثلثة بهذا المعنى التقاطع على
زوايا قائمة ولا يظهر ذلك في اجزاء ثلثة فانه اذا وضع جزء بجنب جزء آخر يحصل
البعد بهما فلا يكون مقاطعا للبعد احدهما جزء منه تامل **قوله** لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا بخلاف الجسم فانه يقبل تلك الانقسامات في شرح المقاصد الوهمي اذا اريد به ما
يكون بمعونة الوهمية التي سلطان القوى الجسمية قد تقف اي لا تقدر على تقسيمات
غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية اقول هذا مبني على
ما قال صاحب الملخص ان الوهم سلطان القوى الجسمية يتصرف في متصرفاتها وانما
اليه ادراك المعاني القائمة بالمحسوسات على ما هو المشهور عند الجمهور لاختصاصه به
فلا يرد انه ليس الجزء المنقسم من المعاني القائمة بالمحسوسات لكنه لا يتم على اثبات الحكماء
القوى الباطنة المتعددة قاعدة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونفي الانقسام
الوهمي لا يلائم مذهب الاشاعرة النافين للقوة الباطنة **قوله** قيل قوله فرضا اي فرض
مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء اقول بل الفرض محال كما لا يجوز للعقل
الاشتراك في الشخص اذ فرضه فيه يخرجه عن الشخصية فهكذا فرض الانقسام في الجزء فانه
غير مركب فان ذلك يخرجه عن ذلك ويجعله شيئا ذا امتداد **قوله** كالجوهر لا يقال ينبغي
ان يقيد بالفرد لانا نقول هذا في عرفنا واما في عرفهم فالظاهر ان الجوهر المطلق اسم

القوة

لا يقال مراد القيل بالفرض التقدير لانا نقول
الفرض في كلامهم هنا بمعنى التجويز قال في
شرح التجريد القسمة الفرضية المقابلة
للقسمة الخارجية ربما يسمى وهمية وربما
نفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل
كليا والوهمية ما هو بحسب الوهم جزئيا
والقسمة بانواعها تحدث اثنينية وايضا
صرح في المطالب العالية بحمل الفرض على
التجويز دون التقدير فلا وجه
لصرف اللفظ عن معناه
المتعارف واعتبار
حذف وتقدير
منه

للجزء على ما في البداية قوله لم يقل وهو الجوهر اي لم يقل المص ذلك هنا لكنه ذكر في مجمع العلوم
هكذا وهو الموافق لكتب الحنفية تامل قوله احترازا عن ورود المنع لا يقال فعلى هذا
لا يتم ما هو المناسب ان يكون غرضا وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه لانا نقول الغرض
بيان حدوثه بجميع اجزائه التي علم وجودها وعدم بيان حدوث المحتمل وجوده لا يضرنا قوله
من ابطال الهيولى والصورة الصورة نوعان الصورة الجسمية اي الجوهر الذي يمكن فيه
فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم والصورة النوعية المنوعة للجسم اي الجوهر الحاصل
فيه الذي هو مبداء آثاره المختصة به والهيولى الجوهري الذي يقوم بصوره ما حاله فيه والعقل
جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا فقط قوله كرة حقيقية على سطح
الكرة جسم مشكل في داخله نقطة يتساوى كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى السطح المحيط بذلك
الجسم والسطح لم يقبل الانقسام في الطول وفي العرض فقط والمستوى هو الذي يكون وضعه
على ان يتقابل اي خط يفرض فيه بعضها مع بعض والحقيقي اعم منه فايداله به كان اولى والخط
طول بلا عرض والمستقيم منه هو الذي يكون وضعه على ان يتقابل اي نقطة يفرض عليها
بعضها لبعض قوله خط اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل بنا في الكرة
الحقيقية ولذا اطلق الخط بلا قيد الاستقامة قوله انما يتصور في المتناهي ذكر في شرح المقاصد
في بحث التسلسل ان تضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقا ومقدورات
الله تع اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم بالممتنعات ايضا مع لاتناهي المقدورات
عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة قوله انما
يدل على ثبوت النقط ذكر في شرح المقاصد والحق ان حديث السطح والكرة قوي وتماسهما
بجوهريهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالعرض مخالف قواعدهم لان معناه فرض غير

تضعيف

اقل من تضعيف الاثنين مرارا
غير متناهية م

غير

غير شيء وهذا في النقط محال على ان النقط عندهم انما هي نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فان
نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وانت خبير بان ذلك لا يدفع اصل الاشكال اذ نهاية
خط او سطح لا توجد في الكرة اصلا فلا توجد النقطة ثم الظاهر ان تماس الكرة بالنقطة الفرضية
لا بجوهرها وان هذا الدليل الزامي والا فالكرة الحقيقية لا تتصور على تقدير الجزء كما تقرر في موضعه
بقي ان هذا الدليل لا يفيد اثبات الجزء بل نفي الكرة اذ كل من الخط والجزء ينافي الكرة كما ترى
في كتبهم ولا يلزم على الخصم ان يسلم الجزء وينكر الخط اذ لا ترجيح لاحدهما في المنافاة على اصولهم
قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء قيل حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور
الله تع فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن
افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تع عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة لم يكن ما فرضناه مفترقا
واحدا مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى اقول لا يلزم ان يدخل كل افتراق ممكن
تحت الوجود والمفترق الواحد ما لا يتجزى بالقطع والكسر بالفعل وان امكن فرض التجزية فيه ويجب
في الجزء ان يمكن فرضها ايضا قوله واما ادلة النفي الخ وفيه ان الحكماء استدلوا على نفي
الجزء بان ما هو متحيز بالذات له طرفان والظاهر ان ذلك قوي الا ان يقال ذلك من معارضة
الوهم للعقل بواسطة الالف والعادة كما في مثل كل مرئي في جهة من الرائي تامل قوله في
اثبات جوهر الفرد نجاة الخ ينبغي ان لا يحصل تقديم الظرف للحصر لانه يبطل اثبات الهيولى وقدم
العالم على مذهب افلاطون في حقيقة الجسم من القول بان حقيقة الصورة الاتصالية المشاهدة
حسا بلا مادة واعتبار الحصر بالنظر الى جميع الظلمات بعيد جدا قوله ونفي حشر الاجساد
وذلك لان اعادة المعدوم محال على زعمهم فلما لم يتحقق الجزء لا يتحقق الحشر الاجساد عندهم بجمع
الاجزاء بعد الموت والهلاك بتفرقها واذا تحقق الجزء ارتفع نفي الحشر عندنا بالجمع وقيل لانه

قد يمنع وجود الافتراقات الممكنة
في ازمنة غير متناهية في الحال منه

قد صرح في شرح المقاصد ان هذا الوجه
مبني على ان قبول الانقسام يستدعي
حصول الانقسام بالفعل منه

في الآخرة فينافيه استمرار الاولى وانت خبير بان ذلك مبني على عطف نفي حشر الاجساد على قدم
العالم وعلى اعتبار مقدمة اخرى وهي استلزام القدم الابدية **قوله** دوام حركة السموات
وامتناع الخ لا يخفى ان ما هو المشهور في الكتب من دليل دوام الحركة الوضعية في الافلاك ليس
مبنيا على الاصول اذ دليلهم انها متحركة بالارادة طالبة للتشبه بالمبداء الاول في حصول الكمال و ذلك
باستخراج اوضاع والحركات الوضعية من القوة الى الفعل على الدوام وكذلك امتناع الخرق والالتيام ليس ص
للقواعد الهندسية بل لامتناع الحركة المستقيمة عليها لوجوب الحركة المستديرة لبساطتها على
ما بين في الطبيعي والجواب ان دليلهم في علم الطبيعي على ذلك ان تم في المحدد اما في سائر الافلاك
فكونها متحركة بالاستدارة ثابت بالارصاد فاذا ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون له ميل مستقيم
لتنافيهما ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان
لا ميل مستقيم فيه كما صرح بذلك في المحاكمات واستدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل والاجرام السماوية لا تتغير عن حال الى اخرى الا في اوضاعها كما صرح في شرح التجريد
ثم ان الاعمال الرصدية وتحصيل العلم باستدارة حركاتها بها تتوقف على الاصول الهندسية [illegible]
من تنصيف الزاوية وغيره **قوله** احتراز عن صفات الله لا يخفى انه لا حاجة الى ذلك لخروجها
عن المقسم اي العالم وانها ممكنة في نفسها وان لم يصرحوا بذلك لان كل ممكن حادث في المشهور
عنهم بحسب ظاهر الدليل لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم على ما يجيء في هذا [illegible]
الشرح وانها ليست داخلة تحت حد العرض على ما اشتهر من المتكلمين من تفسير القيام بالتبعية
في التحيز وتقدير المتن على ذلك **قال المص** والاكوان لا تظهر توسط الاكوان بين الكيفيات
المبصرة والكيفيات المذوقة كما لا يخفى **قال المص** والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية
المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للطعوم **قوله** والعفوصة والقبض في شرح المقاصد

والفرق

والفرق بينهما ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة
في الطعوم ما في الخبز واللحم وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه
لانه لا يتحلل فيه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي
بعد الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا المرارة محضة **قوله**
والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ فان قيل هذا موافق لما قالوا في نفي الاعراض المحسوسة عن
الواجب تعالى انها من توابع المزاج لكنه لا يطابق اصل اهل السنة من انه لا يشترط في الحيوة
وما يتبعها من العلم وغيره البنية واعتدال المزاج ولا التركيب وقال في شرح التجريد ايضا الاعرا ض
المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جزء واحد عند المتكلمين قلنا ما ذكره قدس سره بيان للواقع بحسب
العادة الغالبة وما ذكروه على التجويز والامكان **قوله** يكون حادثا بالضرورة في شرح
المواقف قد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
وما لجملة اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم وبالجملة
عليه كقصدنا الى افعالنا اقول في شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل لعله
وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة
وفي نقد المحصل والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصول الفعل مع القدرة والارادة
ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا
الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب
الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة حادثة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي فليتامل
قوله والمستند الى الواجب القديم قديم اي مستمر فان قيل يجوز ان يستند بشروط متعاقبة

لا الى نهاية فلا يجوز قدمه قلنا يبطله برهان التطبيق اما على تقدير وجودها فالامر ظاهر واما
على تقدير كونها امورا عدمية فعلى اختيار الشارح قدس سره في تقرير البرهان وان كان ظاهر
كلام القوم على اختصاصه بالموجودات نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند
الى القديم بامر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه
لا لزوال علته القديمة اقول الكلام في علة ذلك الحادث على تقدير ايجاب المؤثر الذي هو
المبداء للعالم والتسلسل باطل الا ان يقال الموجب القديم موجد الفاعل المختار فذلك الحادث
اثره بلا تسلسل او يقال الواجب تعالى موجب في بعض الاشياء مختار في بعضها اذ هو تعالى
على راى المتكلمين موجب في صفاته مختار في غيره لكن الانصاف انه يستبعد جعل العنصريات
بعضها قديما وبعضها حادثا او اسناد البعض اليه تع والآخر الى مختار غيره كالعقل العاشر
بل يقرب من الاستحالة في نظر اهل العقل المستقيم ولذا لم يذهب اليه احد بل قال الحكيم
الطوسي وجود العالم بعد العدم ينفي الايجاب والواسطة غير معقول تامل **قوله** فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز الخ انت خبير بانه يخرج من هذا التعريف الحركة الوضعية
وبعبارة اخرى يلزم ان يكون المتحرك في حيزه كالفلك والرحى ساكنا وحركته معلومة
بالمشاهدة الا ان يقال على مذهب المتكلمين القائلين بتركيب الجسم من الجواهر الفردة لم
يكن في الفلك والرحى متحرك واحد بل متحركات متعددة في تلك الجواهر وحركات بعددها
كل جزء منها متحرك حركة اينية ينتقل من مكان الى مكان آخر لكن لما كان حركته في امكنته
واقعة على الاستدارة **قوله** وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ لا يخفى انه لا يظهر
ارجاع التعريف الثاني الى الاول الا ان يقال المشهور في تعريف الحركة الاول مع انه الاظهر
في حقيقة الحركة فالظاهر ارجاع غيره اليه قيل يرد على التعريف الثاني ان ما حدث في مكان

وانتقل

وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون
معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان
في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه
اشكال وانت خبير بان اشتراك الحركة والسكون في جزء لا يستلزم ان يختلفا بالذات
في مقابلة الاعتبار بل بجميع الذاتيات ولا ضير فيه وبان الظاهر ابتداء الحركة في الآن الثالث
لا الثاني وبان التعريفين لا يظهران الا على تجدد الاكوان بالآنات تامل **قوله**
وهي غير باقية الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض
القائمة بالنفس بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك
وان كان ذاك باطلا فكذا هذا كذا في شرح المقاصد **قوله** فهو جائز الزوال والعدم
لا يكون جائز الزوال ولا العدم مطلقا **قوله** الثالث الاول ليس عبارة عن حالة الخ
هذا منع للكبرى وفي دليل حدوث الاعيان **قوله** لا وجود للمطلق الا الخ وفيه بحث
لانه لا نهاية لجزئياتها وان كان كل جزئي حادثا غير قديم فالمطلق قديم بمعنى انه لا ابتداء
له بدون جزئي كما انه يتصف نعيم الجنة باللاتناهي والابدية بهذا المعنى بلا فرق الابدى
انه لو وجد في كل سنة الى المائة مثلا فرد من الحركة كان مطلقها موجودا في المائة فكذا
الحال في الابد فلا بد ان يستدل على تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق وينبغي ان يعلم انه
اندفع بهذا التحقيق اشكال قوي على الحكماء فيما قالوا ان حركات الافلاك ارادية وان
القديم لا يستند الى المختار اذ اثره حادث قطعا وذلك لان المستند في الحقيقة الى المختار
الجزئيات الحادثة لمطلق الحركة والجواب ان القديم ما كان سابقا على كل حادث اذ المراد
بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا يكون محل الحوادث

كالفلك في زعمهم قديما اذ يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية كالحركات عليه ان لا يوجد له
حالة سابقة على الكل بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من
احواله والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية **قوله**
يشغله الجسم اي يشغل جنسه الجسم والا فللجوهر ايضا مكان وانما تعرض للجسم لانه المتفق
المسلم بلا نزاع والمقصود دفع مذهب الخصم من ان المكان هو السطح لا تحقيق ماهية الحيز
قوله اي الذات الواجب الوجود الذي الخ اعتبر في محدث العالم الذات لانه يظهر امتناع
كون الصفة مبداء العالم واعتبر في الذات صفة وجوب الوجود اذ لو كان هذا الذات جائز
الوجود بلا وجوب عن ذاته لكان من جملة العالم بمعنى ما سواه يجوز ان لا يكون من جملة
العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه بل من جملة المجردات ومع ذلك يكون مبداء للمحدث
الذي ثبت وجوده ويمكن ان يقال هذا يرد على ظاهر العبارة وبيان الملازمة لكن الكلام
في الحقيقة اشارة الى دليل بطلان التسلسل لكن ذلك على تقدير ان يعتبر في هذا الوجه طريقة
الحدوث وفي الوجه الثاني طريقة الامكان بل يعتبر الوجهان متحدين معنى مختلفين عبارة
تامل **قوله** وليس كذلك اقول ينبغي ان يعلم ان ثبوت الواجب يتم بمجرد ان العلة يكون خارجا
عن السلسلة لكن الكلام في ان ذلك اي لزوم الخروج هل يحتاج الى ابطال التسلسل اولا فذهب
جماعة الى عدم الاحتياج اليه بل يكفي ان يلاحظ ان الايجاد فرع الوجود وان الممكن وان تعدد
لا يستقل في وجوده فلو انحصر الموجود فيه لم يكن موجودا ويلاحظ ان الممكن استوى
الوجود والعدم نظرا الى ذاته فما لم يجب وجوده ولم يترجح جانبه لم يوجد وذهب الشارح قده
الى الاحتياج لانه يمكن ان يقال المعلول الاخير الذي لا علة فيه يجب وجوده بما قبله ويوجد
الى غير النهاية فيحتاج الى ذلك والظاهر القول الاول فنظر الى ماهية الممكن لا الى افرادها

مباحث
محدث العالم هو الله تع

فليتامل

١

فليتامل ثم المدعى عند المتكلمين في هذا المقام ثبوت صانعيته تعالى لكل موجود مما سواه
من العالم على وجه الابتداء بلا واسطة فيتوقف على انتفاء الواسطة وابطال التسلسل
في الفاعل فقط لا مطلقا فانه يجوز على هذا التقدير التسلسل في الشروط والآلات ولا يخفى
ان الممكنات ليست سلسلة واحدة بل عدة سلسلة وان لمجموعها هل وجود سوى وجودات
الجزئيات فيه كلام تامل واعلم انه اقتصر على ابطال التسلسل بلا ذكر الدور لانه يمكن جريان
ملخص الدليل فيه ايضا فان مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان
او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده مع ان الدور يستلزم التسلسل
في التوقفات **قوله** وهذا التطبيق انما يمكن الخ الظاهر ان ذلك لاخراج العدد المفهوم
من اجزاء الكلام ان الدليل يجري فيه ايضا وهو متناه بالفعل ولا تناهيه بمعنى آخر
لا حرج فيه لكن تقرير شرح المقاصد يدل على اخراج العدد باعتبار ان الدليل لا يجري فيه
حيث قال الدليل لا يجري في غير الموجود اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر
لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد
ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عند الحكماء فنظرا الى
ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب فيوجد بازاء جزء من
هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات ولا في النفوس الناطقة والحق ان
يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب
العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء
جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة
وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكن ذلك بل بشرط ملاحظة اجزاء
يكف بشرط

الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان **اقول** الظاهر ان الشق الاول كاف وانه لو اشترط الملاحظة على التفصيل كفى ذلك بحسب علم الله تعالى وكل كمال له بالفعل لجميع الامور الواقعة في نفس الامر متناهية او غير متناهية يجب ان يعلم بالفعل لا في لا يتناهى من الزمان **قوله** فلا يرد النقض يمكن ان يجعل النقض اجماليا كما هو الظاهر من العبارة او تفصيليا في شرح المقاصد واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من اثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات عندنا اه **قوله** لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات **اقول** فيه بحث اما اولا فلانه لا فرق ظاهرا بين امكان زيد وبين المراتب في الاعداد فكما ان الامكان معلوم لله تعالى بالفعل كذلك تلك المراتب وهي غير متناهية ولم يوجد شيء منها في الخارج كالامكان فلا يظهر فيها اللاتناهي بحسب الوجود الخارجي اصلا ويمكن ان يقال مقدر وجود المعدودات يتحقق في نفس الامر مراتب الاعداد ليس ذلك باعتبار الوجود الخارجي لكن ذلك محل تامل على اصل مذهب المتكلمين تامل واما ثانيا فلان كل شيء وجد او يوجد من الازل الى الابد معلوم له تعالى الآن على الوجه الذي اتصف به الوجود نعم يجدد التعلقات للعلم

بوجودات

بوجودات الاشياء المتجددة في ازمنة مثلا اذا تجدد القعود تجدد تعلق العلم بالقعود الآن واذا تبدل القعود بالقيام لم يبق العلم بالقعود الآن والا يلزم صيرورة العلم جهلا واما ثالثا فلان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لم تتجدد بل جميع الممكنات مقدورة لله تعالى بلا تجدد وتغير نعم قدرة الايجاد تجدد تعلقها بعدد الايجاد بالفعل تامل **قال المص** الواحد في الصحاح الواحد اول العدد والاحد بمعناه وفي شرح المواقف واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها احد في ذاته لا تركب فيها والاول كان ممكنا وفي شرح المشكوة الوحدة تطلق ويراد بها عدم التجزي وتطلق ويراد بها عدم التثني والنظير كوحدة الشمس والواحد يكثر اطلاقه بالمعنى الاول والاحد يغلب استعماله في الثاني ولذلك لا يجمع وعن بعض المتكلمين في صفاته تعالى خاصة هو ان الواحد باعتبار الذات والاحد باعتبار الصفات وفي تفسير القاضي الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصه وفي الارشاد لامام الحرمين الواحد في اصطلاح الاصوليين الذي لا ينقسم **قوله** يعني ان صانع العالم الخ ينبغي ان يعلم ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة المحدث له الذات الواجب الوجود اذ دليلهم في هذا المقام لا يقتضي الا ذلك ويرشد اليه ايضا انهم جعلوا مسئلة التوحيد مقصدا برأسه على حدة بعد اثبات الصانع وذلك التاويل هو المتبادر من تقرير الشرح في الموضعين ايضا فلا يتوهم ان الله علم جزئي فلا حاجة الى وصفه بالواحد اذ لا يكون الا واحدا وقيل حاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات هذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد اقول قد عرفت ان المط هنا ليس وحدة الذات وان الشارح قدس سره لم يصرف في الواحد ولم يشر الى معنى له اصلا وعرفت للآية تاويلا آخر **قوله** تقريره

انه لو امكن آلهان الخ في شرح المقاصد لو وجد آلهان بصفة الالوهية اقول يعني بصفة
القدرة والعلم والارادة وغير ذلك وهذا التقرير هو الموافق لكلام القوم حيث سكتوا
عن الاستدلال في مسئلة التوحيد على تعدد الواجب مطلقا بعد ما استدلوا على وجوب الوجود
لمبداء العالم فلا يرد انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه لكن
الشارح قدس سره جعل المدعى هنا امتناع ان تعدد الواجب مطلقا حيث قال ولا يمكن ان
يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة الا ان يقال مراده الوجوب على وجه
الصنع والقدرة التامة اذ الثابت من الاستدلال السابق ثبوت الواجب بطريق استناد
الحوادث كلها اليه فالمقصود هنا وحدة هذا الواجب وفيه ان قوله قدس سره وهو اي العجز
امارة الحدوث والامكان يشعر بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى اعتبار صفات الالوهية
وقيل وجوب الوجود تقتضي الكمال مطلقا والتعطيل بلا صنع والايجاب بلا قدرة نقصان وقالوا
ان الواجب تع موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل على في شرح
المقاصد وكانهم نظروا الى ان ايجاب الصفة استلزام للكمال بالفعل بحيث لا يتصور انفكاكه
عنه بخلاف ايجاب الغير فانه نقصان لايجاب الجرعلى ما لا يخفى بقي النقض الاجمالي بانه لو فرض
تعلق ارادته تع باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة
وانه محال او لا يحصل مقتضى الذات الارادة فيلزم العجز او لا يحصل موجب الذات فيلزم تخلف
المعلول عن علته التامة بل رفع الملزوم المقتضي اي الذات وبعبارة اخرى لو تعلقت الارادة
بسبب القدرة فاما ان يقع المراد او لا وعلى كل تقدير يلزم العجز اقول ارادة الواجب يستلزم
وقوع المراد بل نقول ذكر في شرح المواقف انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور
مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي فارادة الواجب الواحد تعالى

[illegible]

لاستعلق

لاستعلق بنفي ما اوجبه الذات من الصفات ابتداء او نقول تخلف المراد في هذه الصورة ليس بنقص
فان العجز من اقتضاء ذاته واما المفروض في صورة تعدد الواجبين تعلق كل من الارادتين
معا بالحركة والسكون فكل منهما ممكن وتخلف المراد في هذه الصورة عجز بواسطة سد
قدرة الغير **قوله** اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع
بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين
فلا حاجة الى نفيه **قوله** فيلزم عجز احدهما اي عجز احدهما ضروري على هذا التقدير
سواء وقع عجز كليهما ايضا او لا **قوله** وهو امارة الحدوث والامكان او العجز للزومه
الاحتياج بل لذاته نقص ووجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات ونفي جميع النقصانات
قوله وهو حجة اقناعية قد صرح بذلك العلامة في شرح المفتاح والامام حجة الاسلام في
الجام العوام ايضا حيث قال المرتبة الثالثة من الايمان ان يحصل التصديق بالادلة
الخطابية اعني القدر الذي جرت العادة باستعماله في المحاورات والمخاطبات واكثر ادلة
القرآن من هذا الجنس مثل قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقيل التحقيق في هذا
المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهو حجة اقناعية لكن الظاهر من
الآية انه ينفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تع لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن والحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما
اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا
اقول لا يوجه له اصلا اذ انعدام الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا مسلم على
تقدير صانعية الصانعين لكن من اين يلزم عدم صانعية احدهما على هذا التقدير اذ نقول

بتأثيرهما على التوزيع في هذا التقدير او بتأثيرهما على الاجتماع لكن لا بصرف تمام القدرة فلا يلزم
فسادهما لا بمعنى عدم التكون ولا بمعنى الخروج عن النظام وقيل يمكن ان يوجه الملازمة
بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد
وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال اقول الانصاف ان الآية ظاهرة في استلزام التعدد للفساد
بمعنى الخروج عن النظام فان كلمة فيهما مع سياق الآية وسباقها يشعر بذلك للتلويح
بان التعدد بعد وجودهما يستلزم الفساد وتقرير الشرح هنا يدل على جعل الملازمة عادية
فيما اذا اريد بالفساد الخروج وهو المستفاد من شرح المقاصد ايضا بل نقول المتبادر
من الآية ان التعدد لاستلزامه التغالب بالفعل مستلزم الفساد لا لاستلزامه امكان
التمانع وبعد اللتيا والتي نقول التمانع المفضي محالا لا ينافي امكانه فان استحالته بالغير
لفرضهما على كمال القدرة كما ان ايمان ابي لهب ممكن في نفسه مع استحالته لاخبار الله
تعالى عن عدمه او علمه تعالى به كما يجيء في مسئلة لا يكلف العبد بما ليس في وسعه وقد ذكر قدس سره
في شرح المقاصد قولنا كلما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال انما يصدق لو كان لزوم
المحال لذاته اما لو كان لعارض فلا وقد ذكر السيد قدس سره في حاشية حكمة العين ان عدم المعلول
الاول في زعم الحكيم ممكن في نفسه مع انه مقتضى الذات الواجب الوجود وهو يستلزم عدم الواجب وهو
محال ومن العجايب ما قيل انه يمكن ان يقال المراد بالفساد في الآية عدم تكونهما وبيان الملازمة
ان تعدد الالهة يستلزم عدم الالهة اذ لو كان الالهة على ذلك التقدير لكان اما واحدا وهو خلاف
المفروض او متعددا وهو يستلزم اجتماع النقيضين او عدم الالهة وعدم الالهة يستلزم عدم تكون

السموات

السموات والارض لانهما ممكنان اقول التعدد لا يستلزم اجتماع النقيضين الا بحكم اللزوم
العادي مع انه عرفت ان الظاهر في الفساد الخروج عن النظام **قوله** مقتضى كلمة لو
وذلك لانها في اصل اللغة لامتناع الثاني اي الجزاء لامتناع الاول اي الشرط سواء كان الجزاء
والشرط اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والآخر نفيا ومعناه انها للدلالة على انتفاء الثاني
في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول اي علة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون
الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماذا وذلك الاستعمال فيما اذا كان انتفاء
الشرط وانتفاء الجزاء معلومين فلا يتصور هناك استدلال **قوله** لكن قد يستعمل اي يجعل
للربط بين الشرط والجزاء وان الثاني لازم للاول ومنتف في الواقع فيتوصل به الى العلم
بانتفاء الاول وذلك فيما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا وينبغي
ان يكون هذا الاستعمال ايضا لغويا فالاول اصل اللغة وهذا عرف اللغة كما يشعر بذلك
قوله هنا نعم بحسب اصل اللغة لكنه جعل في شرح التلخيص هذا المعنى على قاعدة المعقول
والميزان **قوله** والآية من هذا القبيل اذ الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الالهة
لا بيان سبب انتفاء الفساد **قوله** ليس بمستقيم للقطع الخ لا يقال قدماء المتكلمين يريدون
بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة لانا نقول ذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد
لا نسميه تعالى صحيحا وان كانت الآفات عنه منتفية ولا طبيبا وان كان معناه ثابتا واما
واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان من كل وجه فكان جواز الاطلاق في احدهما
جوازا في الآخر فكانا بمنزلة الاختلاف في اللغات في اسم الله تعالى بالعربية والفارسية
والتركية وغيرها ثم كلام التبصرة يحتمل المسامحة والمبالغة فلذا زاد لفظ القبيل **قوله** تصرح

بان الواجب الخ يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجيء في بحث الصفات من هذا الشرح تاويل ذلك بان المراد واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة اقول لا يلايم هذا التاويل استدلالهم واعتراضهم على الوجه المذكور هنا

قوله فيحتاج في وجوده الى المخصص انت خبير بان الصفة في وجودها محتاج الى ذات الواجب ويتعلق وجودها بايجاده وانكار ذلك مكابرة صرفة الا انهم نظروا الى عدم التغاير بين الصفة والذات حتى نقل في شرح المقاصد عن بعضهم انه لا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير وقال الامام السالمي لا يجوز ان يقال صفاته تقوم بذاته ولكن يقال ذاته موصوف بصفاته **قوله** ثم اعترضوا بان الصفات الخ لا يخفى انه جعل قدس سره ملخص هذا الاعتراض من الشبه القوية على كون صفاته قديمة ثم قال منهم من جعل البقاء استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وان الممتنع قيام العرض بالعرض معناه لان التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز ومنهم من قال هي باقية ببقاء الذات او ببقاء هو نفسها وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه ثم الوجه في اضافة البقاء الى الصفة وفي اضافته امثاله اعتبار المغايرة الاعتبارية او المراد بكون البقاء نفس الصفة مثلا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي نعم ينبغي ان يعتبر هذا في بقاء الاعراض حتى لا يحتاج الى القول بتجدد الامثال ثم ان قيام المعنى بالمعنى غير ممنوع في التحقيق على ما يعلم من التلويح في بحث المقدمات الاربع **قوله** وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي الكلام في الصفة صعب جدا وسيجيء في بحث الصفات ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه اقول لكن الكلام في اقتضاء الامكان الحدوث تارة ولا اقتضائه اخرى وايضا لم لا يجوز تعدد الواجبين لذاتهما الغير المنفصلين بان يقوم احدهما بالآخر

قوله فهو

قوله فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة ذكر في شرح المقاصد ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير و الحدوث المسبوقية به ~~وهو معنى الخروج من العدم~~ وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور وفي المواقف الحادث هو المسبوق بالعدم وقيل هو المسبوق بالغير وقال في بحث الصفات للرد على نفاتها لا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في التقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني تامل **قوله** لان بداهة العقل جازمة بان الخ يعني ان تصور الواجب تعالى بعنوان انه محدث ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا وانت خبير بان مبنى هذا الكلام على مقدمتين احديهما حدوث ما سوى الواجب من العالم بتمامه والا فيحتمل ان يحدث الحوادث بالوسط المختار الصادر عنه تعالى بالايجاب بلا قصد وقد سبق في هذا الشرح ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وثانيهما ان العالم بتمامه صادر عن الواجب تعالى بلا واسطة والا فلا دخل لاتقان هذا النمط واحسان تلك النقوش في اثبات علمه تعالى وصفاته قال في شرح المقاصد والمشهور من استدلال المتكلمين على علمه تعالى وجهان الاول انه خالق للافلاك والعناصر بما فيهما على اتساق وانتظام واتقان واحكام والثاني انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار ثم ان طريقة القدرة اوكد من طريقة الاتقان لان عليها سؤالا صعبا هو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود فعل متقن ايضا لا يتم الا ببيان القدرة والاختيار اذ الايجاب لا يدل على العلم بقي امر آخر هو انه ليس للاتقان مدخل اصلا في اثبات السمع والبصر لكن يتفرع

العباد في الدعاء واستجابته مما يدخل النمط والنظام بل العالم فيثبت السمع ايضا
ففيه تردد وكذا خلق الحسن في اجزاء العالم مرة بعد اخرى مما يفيد اثبات
البصر محل تامل **قوله** على ان اضدادها الخ ينبغي ان يحمل الضد على معناه
اللغوي اي المخالف والا فالمختار عند المتكلمين ان الموت عدم الحيوة **قوله**
وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات مطلقا قال في شرح المقاصد مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات ومما يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق
بكون الباري عالما قادرا فيه تردد وتامل اقول وكذا الارادة واما توقف
السمع على الحيوة فظاهر فكان تصديد الدليل الاخير بكلمة ايضا باعتبار السمع والبصر
قوله وكلام فيه كلام يجيء في اثبات صفة الكلام **قوله** لانه لا تقوم بذاته الخ
انما لم يتعرض في الاستدلال على نفي العرض والجسم باعتبار الامكان المقابل للوجوب
فيهما لان الدليل يتم بدونه بخلاف الجوهر فانه لو قطع النظر عن اعتبار الامكان
لم يبق المخالفة مع اهل الاهواء الا في اطلاق اللفظ والامكان معلوم الانتفاء
عنه تعالى قطعا **قوله** وان انتفاء الاجسام في كل آن الخ هذا نقض اجمالي
لدليلهم باعتبار انه في مقابلة الضرورة فان بقاء الاعراض مثل بقاء الاجسام
وبقاؤها ضروري بلا تجدد الامثال فكذا بقاء الاعراض **قوله** لانه مركب في شرح
المقاصد اي من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية كالهيولى والصورة
او الجواهر الفردة او مقدارية وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب
اقول استلزام التركيب الذهني للامكان المقابل للوجوب مصرح في غاية الظهور
وانما الكلام في استلزام التركيب الخارجي اياه اذ الممكن هو المحتاج الى العلة

الفاعلية

الفاعلية والواجب عكسه على ما يخرج من تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وايضا
ذكر في شرح المقاصد وغيره في طريق اثبات الواجب قد ثبت حدوث العالم وكل حادث
له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب
اصلا وهو المراد بالواجب تامل **قوله** فلانه اسم للجزء الخ اي لان الجوهر الذي في
مقابلة الجسم والعرض اسم للجزء والا قد يسمى الممكن المتحيز بالذات ايضا جوهرا في شرح
المقاصد اما تقسيم الجوهر فعلى راي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز
بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجزء الفرد **قوله** بالمعنى الذي
يجب تنزيه الله تعالى عنه في شرح التمهيد لصاحب النهاية الخلاف بيننا وبين النصارى
تارة في اللفظ والمعنى بان اطلقوا على الله تعالى اسم الجوهر وعنوا به المركب وتارة في
في اللفظ دون المعنى ~~بان اطلقوا على الله~~ فيما اذا عنوا به القائم بالذات لكن في شرح
المقاصد اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والحيوة
والعلم ويعنون بالجوهر القائم بنفسه تامل **قوله** وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات
ولانه قال في شرح المقاصد اذا كان لفظ المرادف مما يوهم ما يستحيل في حقه تعالى
لا يجوز اطلاقه بغير الاذن وان وقع الاجماع على اطلاق المرادف الآخر **قال المص**
ولا يوصف بالمائية كذا في كثير من نسخ العقايد وغيره من الكتب الكلامية المائية بالهمزة
وياء بلا هاء وفي بعضها الماهية بالهاء **قوله** اي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا
ما هو الخ قيل المعتبر في الماهية الجنس اللغوي وهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم التركيب
وذلك بناء على ان ما هو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوي اقول المعتبر في الماهية وجوابا
ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان ماخذ اللفظ بحسب اللغة مجرد العموم فالتركيب

لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو لاخفاء
ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم واستدل في التبصرة
على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي
جنس هو واهل اللغة يقولون ما سؤال عن الجنس واهل المنطق يقولون اسم الجنس
الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال ايضا الجنس هو المقول على كثيرين
مختلفين بالحقايق في جواب ما هو اي من اي جنس هو ثم نقل عن الشيخ ابي منصور الماتريدي ٢ اي شيء هو اصل
انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه فالجواب الله الرحمن وان وصفه فالجواب سميع بصير اردت به م
وان عنيت به ماهيته فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما ذكر في
التمهيد **قوله** عند القائلين بوجود الخلاء ينبغي ان يتسامح فيراد بالوجود ما
يتناول ما في حكمه من اعتبار العقل وفرضه فيجعل تعريف البعد بالامتداد اعم من الموجود
والمتوهم والثاني مذهب المتكلمين قال في شرح المقاصد لاخفاء انه شيء ينتقل الجسم
منه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان
ماهيته السطح كما ذهب اليه ارسطو او البعد المفارق الذي ينفذ فيه بعد الجسم الا انه
عند المتكلمين عدم محض وهو المعني بالفراغ المتوهم وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود
فاصحاب الخلاء المتكلمون وبعض الفلاسفة وصرح صاحب المواقف ايضا في صدر المبحث
بان المكان موجود **قوله** فيلزم قدم الحيز في شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز موجود
لا متوهم اقول هذا على اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على
ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن النزول كالارض وهو المراد هنا فقد ذكر في كثير من كتب
الكلام ليس الحق تعالى في مكان او حيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز

فالظاهر

فالظاهر ان المقصود من نفي المكان والحيز تقريره بسبب اشتمال هؤلاء **قال المص**
ولا يجري عليه زمان اي لا يقدر بزمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن غرة الفقهاء
وفي شرح التعرف للفقيه القونوي شارح الحاوي اي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان
بمعنى انتهى وقال الشيخ المولى الحاجري اي لا يتغير بمرور الزمان من حالة الى حالة كما في
الممكنات اقول في الرضي شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع اي يوازنه
في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء اي ذلك الشيء صاحبها اما
مبتدأ لها او ذو الحال او موصوف او موصول فالمعنى ان الزمان لا يوازن وجوده
تعالى ولا يماثله او لا يصاحبه ولا يناسبه ولا يتعلق به بوجه من الوجوه لكن الاظهر
اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب **قوله** وان الواجب لو تركب الخ وجه ضعفه ان
صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما على ما يفصح عنه تقرير تبصرة الادلة لهذا
الدليل والظاهر انه لا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب لا يقال صفات الكمال
العلم والقدرة التامان ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب لانا نقول يلزم نقص وحدوث
في عراء الاجزاء عن صفة العلم والقدرة ونحوهما فضلا عن كمالها بل اللازم اتصاف
الكل من حيث هو بها وقيل في تقرير الدليل من صفات الكمال الوجوب والقدم فلا ضعف
اقول الاجزاء وان كانت ذهنية فلا يلزم اتصافها بها بحسب الوجود في الذهن ووجودها
في الخارج متحد مع الكل الواجب القديم فلا محذور فيه وان كانت خارجية فيمكن ان
يقال لا استحالة في ان يكون واجب معبود ٢ واحد له اجزاء تتصف ايضا بالوجود والقدم ٢ موجود لعله
وهي غير منفصلة ولا منفكة عنه بوجه من الوجوه اذ لا يلزم من ذلك تعدد يستلزم تعدد
الآلهة على ما زعم النصارى وكفروا لذلك كما لا يلزم محذور في القول بقدم الصفات **قوله**

وقد صرح الخ يريد ان هذا التصريح يناقض قوله ولا يماثله بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كما في المماثلة والتوفيق بما اشار قدس سره اليه بقوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا **قال المص** ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخفى ان المقصود احاطة العلم بكل امور حتى الممتنعات وتخصيص القدرة بالممكنات فينبغي ان يعم الشيء بالنظر الى العلم وان كان مخالفا لاصطلاح الجمهور واللغة ويخص بالممكن بالنسبة الى القدرة فلا مخلص الا بان يقدر شيء آخر بحكم العطف يعم لاجل العلم **قوله** وافتقار الى مخصص لا يخفى انهم قد ادعوا صحة كل مفهوم للمعلومية لكن الحكماء زعموا انه تع لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها اي على وجه كلي لان العلم بالجزئي من حيث انه جزئي نقص له تع لاحتياج ذلك الى آلة تامل **قوله** ولا يقدر على اكثر من واحد في شرح المقاصد فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين لشمولها قلنا المراد بالقدرة هنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل يعني بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مشية الفعل لازمة **قوله** والدهرية انه لا يعلم ذاته هكذا ذكر في المحصل وقال شارحه لو قال الفلاسفة بدل الدهرية لكان اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما اقول ذكر في مفاتيح العلوم الدهرية هم الذين يقولون بقدم الدهر وفي المغرب الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة وبوحدانية الخالق وعن ثعلب انه ملحد ودهري **قوله** والبلخي انه لا يقدر الخ البلخي بالموحدة منسوب الى بلدة بلخ هو ابو القاسم عبد الله بن احمد الكعبي راس المعتزلة والكعبية جماعة منسوبون اليه من المعتزلة كان يزعم انه ليس لله تع ارادة واما الثلجي بالمثلثة ثم اللام ثم الجيم نسبة الى

الى جده ابي الثلج فهو ابو عبد الله محمد بن شجاع من اهل السنة من تلامذة الحسن بن زياد على ما فهم من الانساب للسمعاني **قوله** ومعلوم ان كلا من ذلك يدل الخ لا يخفى انه اذا قيل وثبت ان الانسان مثلا ناطق فعلى قاعدة اللغة يلزم ان يكون النطق معنى زائدا على ذات الانسان فكذا اذا قيل وثبت ان الله تع عالم او قادر الى غير ذلك من الصفات وعلى هذا ينبغي ان يحمل تقرير الشرح بان يراد بمفهوم الواجب مفهوم لفظ الله وذاته الاقدس بقرينة قول المص وله صفات وقول الشرح لما ثبت من انه عالم الخ فلا يرد ان الكلام في الزيادة على الحقيقة لا على المفهوم **قوله** وان صدق المشتق الخ هذا الكلام مبني على ما اشتهر من ان ثبوت شيء لامر فرع لثبوت ذلك الشيء لكنه منقوض بمثل الواجب والموجود والاعمى فالحق على ما في حاشية المطالع ان مبادي المحمولات بحسب نفس الامر قد يكون امرا موجودا بحسبها كالبياض فانه امر موجود في الخارج فيدرك العقل ويعتبر مفهوم الابيض ويحمله على الجسم وقد لا يكون موجودا بحسبها كالامور الاعتبارية فان موضوعاتها متصفة بها في نفس الامر **قوله** لا كما يزعم المعتزلة الخ لا يقال مرادهم نفي ان علمه تع صفة حقيقية لا نفيه مطلقا لانا نقول استدلوا على نفي العلم عنه تع بانه لو كان تعلقه لشيء كتعلق علمنا به تماثلا بخلاف العالمية فان عالميته تع تعلق الذات وعالميتنا تعلق العلم فافترقا وقالوا علمه تع عين ذاته واعلم انه نقل في شرح المواقف عن ابي هاشم تعلل الحال بالحال في صفاته تع وعن المعتزلة القائلين بالحال تقسيم الحال الى معلل بصفة موجودة كما تعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل نحو اللونية للسواد ونقل عنهم استدلالهم على نفي الصفات بان عالميته وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغير تامل **قوله** ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه اي على انكشاف الاشياء عنده تع سواء كان العلم صفة حقيقية او اضافية والمقصود نفي ان اطلاق العالم

مجرد تسمية قال في المواقف اثبات العلم متفق بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة لا يعباء
بهم لكن المسلك في ذلك مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله متقن فهو عالم
اما الاول فظاهر لمن نظر في الآفاق وفي الانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات الخ
واما الحكماء فلهم مسلكان الخ فاندفع ما قيل فيه تامل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف
التي يسميها المعتزلة عالمية وكذا الحال في الاستدلال بالنصوص الناطقة بثبوت علمه تعالى وذلك
لان المقصود من الاستدلالين ثبوت الانكشاف ومعنى في الذات واما اثبات ان ذلك
المعنى صفة زائدة فلما من قاعدة اللغة **قوله** ويلزمكم كون العلم مثلا الخ اشار في
المواقف الى ان لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال واتحاد الذاتين هو اللازم
وليس بمحال اقول المفهوم من مقالة اهل اللسان انهما ليسا متحدين ذاتا ايضا وابعد من
اتحادهما اتحاد الكلام والبصر وبالجملة ضد كل صفة في عرفهم غير آخر وقد اعتبر القوم عرف
اللغة في مواضع منها رد المعتزلة حيث زعموا انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الكلام **قوله** وكون
الواجب غير قائم بذاته قد اشار في شرح المواقف الى دفعه بان كلامهم يرجع الى نفي الصفات
الزائدة اثارها على الذات فهذا معنى قولهم ان العلم عين الذات وانت خبير بان ذلك غير
ظاهر من العبارة على قاعدة اهل العربية من ان المشتق موضوع لذات مبهمة ومعنى قائم به
وان العلم اسم لما لا يقوم بنفسه ولا ينفعه ان العالم معناه المحمل بالفارسية دانا وذلك لا يقتضي
قيام العلم به **قوله** ولا كما يزعم الكرامية هم اصحاب محمد بن كرام رئيس المشبهة المجسمة ثم قيل كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء وقيل بالفتح والتخفيف بمعنى كريم وهو المعروف على السنة حنا الحكم
وقيل بالكسر والتخفيف جمع كريم وهو المذكور في شرح المواقف وجعل في المغرب القول الاول هو
المشهور **قوله** اشار الى الجواب الخ انما لم يقل اجمالا لان دفع الشبهة يتوقف على نفي المغايرة

بين

٤٧

بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصرح به في كلام المص المغايرة الثانية
فيلزم نفي التعدد المبني عليها ثم المص انما ذكر قوله لا هو ليظهر ان المغايرة هنا محمولة على معنى
غير المتعارف لغة والا يلزم التناقض بين الحكمين اولان المقصود من الكلام بيان حال
الصفات وما بعد ازليتها الا ان المشهور ايراده لدفع كلام المعتزلة فلهذا حمله الشارح عليه **قوله**
لكن لزمهم ذلك الخ قيل انه لا يكفر الا بالالتزام قد نقل قدس سره في شرح المقاصد عن الامام الرازي
من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر واجيب بان لزوم الكفر المعلوم ايضا كفر اقول المذهب عند
الجمهور وعامة العلماء على ما في كتب الفروع ان القائل بما هو كفر في الواقع كافر وان لم يعتقده
ولم يعلم به حتى قالوا لو قال ارى الله في الجنة يصير كافرا لانه يستلزم المكان لله تعالى على قاعدة العربية
وينبغي ان يعلم ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة يدل على انهم كانوا قائلين بآلهة ذوات ثلثة على ما قال في شرح المقاصد فلا حاجة الى
اعتبار الالتزام او اللزوم لكن امام الحرمين ذكر في الارشاد ثم هذه الاقانيم هي الجوهر عندهم والجوهر
واحد والاقانيم ثلثة وليست الاقانيم عندهم موجودات بانفسها بل هي الجوهر وفي التبصرة
يزعمون ان الله جوهر واحد ثلثة اقانيم الاقنوم الصفة فيكون معناه انه جوهر ثلاث
صفات ويفسرون ذلك انه ذات وعلم وحيوة **قوله** اثبتوا الاقانيم الثلثة في الصحاح الاقانيم
الاصول واحدها اقنوم احسبها رومية **قوله** هي الوجود والحيوة والعلم من جهلهم جعل
الذات الواحد نفس ثلاث صفات وجعل القدماء ثلثة فلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة
والا فواحد وفي الكفاية الاقانيم الثلاثة هي ذات وعلم وحيوة وزعم بعضهم انه اب وهو الله
وابن هو عيسى وزوجة هي مريم وفي ذلك جهالة اخرى من جعل الزوجة والولد نفس الذات
تامل **قوله** للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ ينبغي ان يعلم ان المشهور في اصطلاح

المتكلمين ان العدد هو الكم المنفصل والواحد ليس منه لكن قد يطلق على ما يقع في العد
كما هو اصطلاح النحاة وكلام الشارح مبني على هذا او محمول على التغليب وان كلا من مراتب
الاعداد مؤلف من وحدات مبلغها تلك المرتبة وليس مرتبة جزءا من مرتبة فوقها لكن
لا يقدح شيء من تلك الارادات في غرض الشارح قدس سره اذ ملخص الكلام وجود اشياء
متعددة متكثرة في حصول مراتب الاعداد وان لم تسم متغايرة او لم يكن الواحد من
مراتب الاعداد او لم يكن المراتب مؤلفة الا من الوحدات ونظير ذلك كثير في كلامهم بان يلاحظ
الملخص والمقصود بلا نظر الى العبارة وزيادة غير محتاج وان كانت ممنوعة **قوله**
فالاولى ان يقال الخ في شرح المقاصد القول بازلية الصفات لا يستلزم قدمها فان القديم هو
الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع
بل في القديم الذاتي **قوله** ويكون هذا مراد من قال الخ قد سبق في الشرح استدلال على
وجوب الصفات واعراض منقولات عن القائلين بان الواجب الوجود هو الله تعالى
وصفاته وهما لا يلايمان هذا التفسير فتذكر **قوله** واما في نفسها فهي ممكنة وما اشتهر
من المتكلمين ان كل ممكن حادث فذلك في غير الصفات فان غيرها صادر بالاختيار وهي مستندة
بالايجاب نعم الكلام في الفرق بينهما وعندهم علة الاحتياج الحدوث لا مجرد الامكان وعلى
تقدير وجودهما والزيادة وكونها غير واجبة لذاتها لا انظر ان لا يكون لها علة تامل **قوله**
والكرامية الى نفي قدمها ينبغي ان يحمل على نفي القدم في الجملة اي في البعض والا فلا ذكر في
شرح المقاصد وغيره انهم قالوا بقدم المشية وان جعلوا الارادة حادثة وبقدم الكلام
وفسروه بالقدرة على التكلم يعني انه في تمهيد السالمي الحنفي قال المـ من الكرامية صفات
الذات قديمة وهي الحيوة والقدرة والعلم والسمع والبصر وما وراء ذلك نعوت وليس صفات

كلها

كلها محدثة تامل **قوله** وفي الحقيقة جمع بينهما لان رفع كل منهما اثبات للآخر فيكون رفعهما
اثباتهما فيكون رفع النقيضين جمعا بينهما **قوله** اي عكس الانفكاك بينهما قيل سواء
كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين لكن يرد الآنان المفروضان
نقضا **قوله** لا نظر في هذا التعريف للغير من اعتبار الانفكاك بحسب الحيز لاعتبار الوجود فقط
فيه فلذا لم يتعرض قدس سره في عدم الغيرية في الصفات الازلية بعدم الانفكاك في الحيز نعم يمكن
اعتباره في التعريف بموجودين جايز انفكاكهما على ما نقل في شرح المقاصد عن المتقدمين
من اهل السنة ثم قال دخل الجسمان وان فرض كونهما قديمين والظاهر النقض بالامور المحققة
لا المفروضة فلا نقض بالآنين فانه مجرد فرض لم يقل به احد ممن يعتد به بخلاف الجسمين
القديمين الواقعين على قول الحكماء **قوله** فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا التعبير
عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتنافي الوجودين ظاهر واما تخالف العدمين فمحل خفاء
ولذا قال المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر بالاتحاد وفي شرح المواقف بالتغاير ارادوا
صحة الانفكاك من الجانبين ذكره في بحث او من التلويح لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
بمعنى الواحد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب به وهو في معنى العموم ولا استعمل في الايجاب
اصلا كذا ذكره ائمة اللغة وقال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهم
او احدهم والمراد واحد غير معين فتامل في احتمال التعريف لهذا الاحتمال **قوله** انتقض بالعالم
مع الصانع لان المفهوم من التعريف المذكور اعتبار الانفكاك في الوجود فقط دون تعميم الانفكاك
للحيز ايضا فاندفع ما قيل المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود وفي الحيز فلا نقض بالعالم
مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيزه **قوله** وكذا
بين الذات والصفة الخ في شرح المقاصد هنا بحث آخر هو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة

انفكاك

في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع
انما هو في الصفة اللازمة بل القديم ولا يخفى ان مرادهم جواز الانفكاك احدهما عن الآخر
بلا مانع ولا يكفي الامكان الذاتي **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد في شرح المقاصد
لا بد من تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض
ارض وانت خبير بان المناسب لتقرير القوم وبيانهم الحمل ان يكون اشتراط التغاير لاصل
الحمل كاشتراط الاتحاد ذاتا ولذا قال المحقق الشريف في حاشية الشمسية لا بد من التغاير بينهما
والا لم يتصور بينهما حمل اصلا ثم الظاهر انه ان اشتمل الموضوع على المحمول نحو الحيوان الناطق
ناطق فالظاهر انه يفيد في الجملة اذ قد يظن ان هوية المركب لا تتحد بهوية الجزء لكنه
لا يفيد فائدة يعتد بها **قوله** لان هذا انما يصح الخ وايضا لا جهة للتخصيص بالصفات
القديمة وكلام القوم فيها وايضا ذكر الشيخ ومتابعوه الصفات على ثلثة اقسام بعضها عين
الذات كالوجود وبعضها غيره كالخالق وبعضها لا عينه ولا غيره **قوله** ولن يكون كذا
بلفظة لن في نسختين عليهما خط الشارح قدس سره وفي نسخة قديمة مصححة من التبصرة ايضا
وهو الصواب وقد وجد في بعض النسخ بلفظة أن الناصبة عطفا على قوله لصار بتقدير
لزم او عطفا على قوله غير نفسه بتقدير مضاف اي ذات ان يكون او بلفظة ان المكسورة
النافية والظاهر ان الكل تصحيف **قوله** ولا يخفى ما فيه اي من الفساد لان مغايرة الشيء
لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه كذا في شرح المقاصد **قوله**
ينكشف المعلومات عند تعلقها سواء كان التعلق قديما بالنسبة الى الازليات اي الذات
والصفات والمتجددات باعتبار انها متجددات او حادثا بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن
او قبل **قوله** يؤثر في المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل اي صحيح الفعل بمعنى التأثير

واما الوجود

واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به وصحة الفعل في نفسه فهي امكانه
الذاتي الذي لا يمكن تعلقه بغيره هكذا استفاد من شرح المواقف **قوله** وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم اي ذلك كذلك في حقه تعالى ثم المفهوم من شرح المقاصد والمواقف
انها صفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة وكانهم لم يذكروا الارادة لان الحكماء
اثبتوا الحيوة بدونها فاقتضاء الحيوة اثارها محل تردد بقي انهم لم يذكروا هنا اقتضاء
صحة الافعال وحيوة غيره تعالى تقتضي الحس والحركة فكانهم اقتصروا على اقتضاء الصفات
الذاتية تامل **قوله** هي بمعنى القدرة فذكرها في المتن لصحة الاطلاق على الله تعالى بل
للترادف في الارادة والمشية والفعل والتخليق لكن المناسب ذكرها عقيب القدرة كما لا يخفى
قال المص والسمع والبصر لا يخفى انه اذا عد كل من العلم والسمع والبصر صفة زائدة ذاتية
على حدة كما هو المشهور عند اهل السنة من الماتريدية والاشاعرة لا يظهر ارجاعهما
الى العلم ثم قال امام الحرمين الصحيح وجوب وصف الباري تعالى بالادراكات المتعلقة بالطعوم
وبالروائح وبالحرارة وبالبرودة واللين والخشونة ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما
ذائقا لامسا فان هذه الصفات منبئ عن اتصالات يتعالى الرب تعالى عنها **قوله** توجب
تخصيص احد المقدورين في شرح المقاصد نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات
على السواء فتعلقها بالفعل في هذا الوقت يحتاج الى مرجح ويلزم تسلسل الارادات والجواب
انها تتعلق لذاتها لانها صفة شانها الترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من
وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن
من الترك وهو ينفي الاختيار قلنا الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار **قوله** وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع في شرح المقاصد ينبه على مغايرة الارادة للعلم ان مطلق العلم نسبته الى
الكل

سوآء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه
تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا
على ارادته ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع
فمعناه انه يعلم كما وقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى
تاخره عنه في الخارج اقول ذهب صاحب التجريد وجماعة الى ان المرجح في فعله تعالى ليس الا مجرد
الداعي اى العلم بالمصلحة وقال في شرح المقاصد مغايرة مسمى لفظ الارادة للعلم بالمصلحة
مما ينبغي ان لا يخفى نعم لو ادعى في وصف البارى تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار
على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر قيل لا مخلص الا ببيان وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة
من كل وجه اقول ذكروا ان هذا النظام الواقع في الممكنات من حيث اكمل الوجوه الممكنة مطلقا
فلو تساوى وجود فعل وعدمه من كل وجه لم يكن هذا النظام المشتمل على وجوده اكمل من
النظام المشتمل على عدمه **قوله** ان معنى ارادة الله تعالى لا رادة كل شيء فليس الكلام مما يتوهم
فيه لزوم كون الجماد مريدا مع انه لا فعل له **قوله** انه ليس بمكره ولا ساه في شرح المقاصد
قول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه
قوله انه آمر به في شرح المقاصد رد هذا بانه موافقة للحكماء في اثبات الايجاب له تعالى **قوله**
ولو شاء لوقع بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى
لو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا **قال الله** والفعل والتخليق ذكرهما بدل التكوين
للتصريح بالرد على الاشاعرة القائلين بحدوث الفعلية **قال الله** والترزيق انت خبير بانه
يلزم ان يكون الكلام في تعداد الصفات خاليا عن حسن الانتظام اذ التكوين مطلقا لا الترزيق
في مقابلة الارادة والكلام **قوله** وهو غير العلم اذ قد يخبر الخ انت خبير بانه لا يدل ظاهرا

الكل

لا التعريف
اصل

على مغايرته

على مغايرته للعلم المطلق وللتصور بل للتصديق ولو غير مطابق فانه اذا علم بخلاف ما
يخبره لا يكون له التصديق بمضمون الخبر وقد يستدل على مغايرته للعلم بان الشاك يتصور
الاطراف والنسبة ولا يجد ذلك المعنى اى المدلول بالعبارات المختلفة المسمى بالكلام النفسي عند
عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجده مع عدم علم بوقوع النسبة وكانه اراد بعدم قصد
الاخبار عدم قصد التلفظ مطلقا ليتناول الامر في شرح التمهيد المتكلم لا بد ان يدبر في
نفسه اولا بانه يريد ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري فذلك التدبير منه كلام باطني وقال قدس سره
في شرح الشرح كل احد يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ لصح السكوت
عليه ويعلم ان ما يعقله اولا ثم يتكلم لافادته هي تلك النسبة فالكلام النفسي تلك النسبة التامة
الاخبارية او الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظي وهذه النسبة قائمة بنفس المتكلم
بمعنى انها صفة موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والقدرة لا بمعنى انها معقولة اقول
الانصاف انه لا خفاء في انا نجد غير العلم امرا نفسيا واحدا معبرا بالعبارات قبل التكلم ثم تكلم
وفقه وانما الكلام والخفاء في كونه صفة زائدة ذاتية متأصلة كالقدرة وغيرها من الصفات
الذاتية واما النسبة النفسية فاما بمعنى المصدر فيكون فعلا او بمعنى العلم بالوقوع واللاوقوع
او بمعنى المعلوم فوجوده ليس متأصلا وابعد من ذلك ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي
مطلقا من قبيل الطلب وذكر المحقق الشريف في حاشية المختصر ان الطلب فعل اختياري فليتأمل
قوله لمن امر عبده الخ في شرح المواقف واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كالارادة فالموجود
صيغة الامر وفي شرح الشرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا
وقيل الحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة اقول الانصاف ان صيغة الامر
دالة على تلك الحالة والتخلف جائز **قوله** انى رويت في نفسي مقالة في شرح الكشاف زورت

بتقديم الراء المهملة يقال روّزت كلاما اى دبّرت وسوّيت وعن عمر رضي الله عنه زوّرت في نفسي كلاما ورواية الاكثرين زوّرت في نفسي بتقديم الزاء المعجمة اى حسّنت وقيل هيّأت واصلحت كلا اللفظين مما اثبته الثقات اقول لكن في الفائق وفي النهاية الجزرية اورده في باب الزاء المعجمة **قوله** والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل قيل قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من محمل اقول قد سبق في هذا الشرح في شرح قول المص الحي القادر الى ان بعض الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فكان المعترض غفل عن ذلك فتمسك بما في التلويح ثم التوفيق بلا محمل ان اثبات صفة ذاتية هي الكلام بالاجماع والنقل عن الانبياء المتوقفين على الشرع و اثبات الشرع بالكلام سواء كان قديما صفة له تعالى او حادثا قائما بذاته او بالغير وانتسابه اليه تعالى بمعنى ايجاده او ان الثابت بالشرع الكلام النفسي وثبوت الشرع بالكلام اللفظي المعجز لكمال بلاغته الدالة على انه من عند الله تعالى بدليل ما سياتي في هذا الشرح ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي فتعين النفسي **قوله** من غير قيام ماخذ الاشتقاق فيه زيادة بسط سياتي قريبا ان شاء الله تعالى العزيز **قوله** وفي هذا رد على الكرامية وفيه بحث لانه ذكر في شرح المقاصد ذهب الكرامية الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى فانه قول الله لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم انتهى الا ان يجعل قوله القائلين الى صفة الحنابلة فقطعويلا خط

اصلحت
ن

رد الكرامية من قوله متكلم بكلام هو صفة له فان الكلام عندهم القدرة على التكلم فلا يظهر انه متكلم بها بل بالكلام اللفظي **قوله** بل انما يصير الخ ذكر في شرح المقاصد قال عبد الله ابن سعيد القطان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا اراد انه امر واحد في نفسه التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه والاقرب ما ذكره امام الحرمين ان ثبوت الكلام بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وفي شرح المواقف انها اي اقسام الكلام انواع اعتبارية ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهمه **قوله** كما اذا قدّر الرجل ابنا له الخ في شرح المواقف يرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب بحيله وهو ممكن لا سفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن وفي شرح المقاصد لو قيل خطاب النبي صلى الله عليه وسلم للحاضرين قصدا وللغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا **قوله** والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة في شرح المقاصد وتحقيق ذلك مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا اقول ليس المراد المدلول المطابقي التفصيلي الابدي انهم ذكروا انه واحد في نفسه يصير امرا ونهيا وخبرا وغير ذلك بحسب التعلقات وانه عبّر عنه بالقرآن بالعربية وبالتورية بالعبرانية وبالانجيل باليونانية وبالزبور بالسريانية تامل **قوله** القرآن كلام الله غير مخلوق عدّ الطيبي الحديث من الموضوعات وذكر الشيخ الفيروزابادي

القرآن كلام الله

في الصراط المستقيم درباب كلام الله بانه قديم غير مخلوق درين معنى احاديث
بالفاظ مختلفه واقع شده واز حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم جزى صحيح
نشده وهرچه ثابت شده از مقالات صحابه وتابعين است **قوله** ولا معنى له
سوى انه متصف بالكلام وفيه بحث لان وصف شخص بالمشتق مقتضى لغة اتصافه بمأخذ
الاشتقاق لا باثره مثلا الكاسر من له الكسر لا الانكسار فلا يلزم من وصفه بالمتكلم
الا الاتصاف بالتكلم لا باثره الذي هو الكلام فللمعتزلة ان يقولوا بانه تعالى متصف
بايجاد الكلام في غيره لا بالكلام فان التكلم تحصيل اصوات قائمة بالهواء وذلك التحصيل
يسمى كسبا عند اهل السنة وخلقا عندهم فكما لا يصح اتصاف الحق تعالى بالكلام لا يصح اتصاف
غيره من الاشخاص به ايضا فانه حروف قائمة بالهواء والجواب ان كل فعل لازم
كالتحرك وكسب الحركة تحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل اي المتحرك
والتكلم لازم او في حكمه او ان المفهوم لغة او عرفا من خصوص المتكلم قيام الكلام به
وان لم يلزم ذلك في ساير المشتقات لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا اوجد الحروف
القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم بعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه وبين
تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص واحده
في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم **قوله** بمعنى ايجاد الاصوات الخ قيل ان
هذا مخالف لمذهبهم فانهم يقولون بان افعال العباد مخلوقة لهم بالمباشرة ابتداء
او بالتوليد الخ الا ان يجعل المقروّ مماثلا لما خلقه الله تعالى في جسم بلا قدرة واختيار له
ومباشرة وتوليد وهو القرآن حقيقة **قوله** او ايجاد اشكال الكتابة هذا غير
مفهوم من لفظ المتكلم اصلا **قوله** مكتوب في مصاحفنا في شرح المقاصد فان قيل

المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال **قوله**
ووجود في الاذهان هذا لا يظهر على راي المتكلمين كما هو المشهور **قوله** ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة هذان الوجودان من حيث الاضافة الى ذات الشيء
وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي
الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء اللفظ كان وجودا حقيقيا
قبل الوجود في الاعيان **قوله** فبحيث يوصف القرآن الخ يرد عليه ان هذا جواب
آخر كما يستفاد من شرح المقاصد لا تحقيق جواب المص كما يستفاد من تقرير شرح
العقائد والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون
حادثا اجيب عنه تارة بان وصف الكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة
الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن اشتراكا او مجازا مشهورا
على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى ويمكن ان يجعل الضمير في قوله هنا وتحقيقه
راجعا الى مطلق الجواب لا الى جواب المتن **قوله** يجوز ان يسمع في شرح المقاصد هذا
على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود لكن سماع غير الصوت
لا يكون الا بطريق خرق العادة **قوله** لكن لما كان بلا واسطة الخ او لانه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف العادة اليه اشير في شرح المقاصد ثم في شرح السنة في باب
الوحي تصريح بان التكلم وقع لنبينا صلى الله عليه وسلم وفي الارشاد لامام الحرمين ان ذلك
وقع للمصطفين من الانس والملائكة وفي التبصرة ان منهم من يجوز سماع كلام الله

على قلب العادة كما سمع موسى عليه السلام بطور وكما سمع محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج **قوله**
لو كان كلام الله حقيقة الخ كما هو الظاهر من تقرير مسئلة الكلام **قوله** اسم مشترك
جوّز في شرح المقاصد الاشتراك وكونه مجازا مشهورا في اللفظي **قوله** انما هو باعتبار
دلالته على المعنى فان قيل هذا مشعر بكونه منقولا فيكون في المنقول عنه مجازا
قلنا النقل بهجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا نعرفه وهذا هو المنقول لكن بقي
ان الظاهر من تقرير القوم عدم اعتبار العلاقة في المشترك حتى ما اعتبر فيه العلاقة
بل ما فيه العلاقة جعل منقولا وشرط فيه هجر المعنى الاول ويمكن ان يلتزم ذلك هنا
ذكر في شرح المقاصد اللفظي هو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ينبغي ان يعلم انه ان كان للشخص القائم
بذاته تعالى يلزم ان يكون ما يقرؤه احدنا مماثلا له لكن يمنع من القول بانه ليس من القرآن
وان صح القول به لئلا يتوهم نفي القرآنية بحسب النوع ولا يصل فهم العامة الى التحقيق وان
كان اسما للنوع القائم صح نفي الكلام عن خصوص الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة فانه في النوع
حقيقة في خصوص الشخص مجاز لكنه لا يطلق به لما مر وان كان من قبيل الوضع العام للكل
خاص صح وصف كلامه تعالى بالحدوث لكن بحسب النوع لا بحسب الشخص القائم بذاته تعالى **قوله**
وهو جيد لمن يتعقل الخ لا يخفى ان من تعقل قيام لمع المركب من تلك الحروف المرتبة بتلك
الهيئة بالنفس بلا ترتب واعتبار هيئته قد كفاه فاي حاجة الى الفرق بين قيامه وقيام
ملع ومن يتعقل لم يحكم بصحة هذا الحمل فالكلام فيه بقي امر آخر هو ان قيام الحرف والصوت
بذاته تعالى غير معقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد اشار اليه في شرح المقاصد
وتفصيله ان اللفظ والصوت وهو من قبيل العرض الذي لا يقوم بذاته تعالى وكلامه القائم

غير

مباحث التكوين

غير اللفظ نوعا بل جنسا فيعود المفاسد التي يلزم على اثبات الكلام النفسي في زعم هذا القائل
قوله ويفسر باخراج المعدوم الخ المراد منه مبدأ الاخراج كما يفهم من الشرح بعيد ذلك
وفي التبصرة التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة
يراد بها كلها معنى واحد هو اخراج المعدوم من العدم **قوله** انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته فظاهر غاية الظهور انه لا يقوم صفة الشيء بغيره وان توهم ابو الهذيل جوازه
وكذا يستحيل وجود الصفة بلا محل وان تخيل ابن الراوندي وقوعه ولذلك لم
يتعرض قدس سره لابطال قولهما لكن تعرض في الدليل الرابع لابطال زعم ابي الهذيل فيلزم
الاستدراك ثمه او القصور عن استيفاء الوجوه هنا الا ان يقال قد لاحظ ظهور بطلان
زعمه ولاحظ استيفاء المحتملات **قوله** لجاز اطلاقه على كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
قيل لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن من الشارع وعدم الايهام في الاطلاق
الاسم لما يستحيل في حقه تعالى ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه والجواب ان المراد
الجواز بحسب عرف اللغة واستعمال العرب والناس والظاهر ان القادر على الافعال
الحسنة او السيئة لا يوصف في العرف بها مثلا الكافر القادر على الاسلام لا يقال انه مسلم
وكذا العكس نعم يرد على الملازمة انه لا يلزم من وصف القادر على خلق العرض بالخلق
وصفه بالعرض والقدرة والخلق صفتان قائمتان بذاته تعالى بخلاف العرض الا يرى انه
يمكن وصف شخص قادر على الصبغ بانه صابغ ولا يلزم منه وصفه بلون المصبوغ
كما لا يخفى **قوله** ومبنى هذه الادلة الخ قيل كانه اراد ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر
على التغليب اقول لا يخفى ان مدعى الحنفية كون التكوين من الصفات الحقيقية والا
فلا نزاع في جعله من مطلقها فالدليل ينبغي ان يكون على وفق الدعوى في نظيرهم ذكر

في شرح التمهيد قال اصحابنا انه تعالى كان صانعا لقيام صفة الخلق وهو التكوين
بذاته في الازل كما كان عالما قادرا سميعا بصيرا فظهر ان نظرهم في الدليل الثاني
ايضا على كون التكوين صفة حقيقية واما اعتبار التغليب في مثل هذا الكلام فمما
لا يلتفت اليه **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة اراد انه
لا دليل على ان مبداء التخليق صفة زائدة على القدرة والارادة اذ صدور الافعال
يتم بصفة القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل على وفق الارادة بلا حاجة الى مبداء
آخر فان صدورها تقتضي مبداء سواء كان على طريق الايجاب او لا بعد ما ثبت ان
تاثير ذلك المبداء على طريق الاختيار وعلى وفق الارادة فلا نعقل في الواجب تعالى صفة
اخرى مع القدرة والارادة كما تقتضيه اثبات التكوين ولم يرد انه لا يتصور مفهوم في
مبداء التخليق مغاير لمفهوم القدرة والارادة فافهم **قوله** فالمكون حادث بحدوث التعلق
هذا موافق لتقريرهم المسئلة حيث قالوا بان تكوينه باق من الازل الى الابد فيتعلق بوجود
كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي كمن علق طلاق امراته في شعبان بدخول رمضان
يبقى التطليق حكما الى رمضان ليتعلق الطلاق وقت وجوده بذلك التطليق **قوله**
وما يقال اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله
فلو كان قديما لزم قدم المكونات هذا التقرير صرح في كلام البداية **قوله** لان الفعل
يغاير المفعول قيل التكوين ليس نفس الفعل بل مبداؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع
انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات اقول الكلام الزامي
فان الخصم القائل بالعينية قائل بان التكوين نفس الفعل على انه يحتمل ان يراد بالفعل
ما يطلق هو عليه من الفعل ومبدائه فالضرب يشمل للفعل وينظر لمبدائه والمراد بالغير

قيل المراد بالفعل غاية الفعل وفيه ان مغايرة الاثر للمكون لا يكفي في مغايرة الفعل له منه

معناه اللغوي فيكون الفعل غير المفعول والفاعل معا ولا فساد في كون الصفة
غير الذات لغة وان لم يكن غيره اصطلاحا على ان المكون ينفك عن الفعل بمعنى الاضافة
ولا فساد في مغايرة الذات اصطلاحا عن الصفة الحادثة **قوله** مستغنيا عن الصانع
اذ احتياجه اليه في التكوين والايجاد **قوله** انه اقدم منه ان اعتبر حدوث العالم
فالقدم لغوي اي اسبق او القدم فرضي فيه من قبيل قوله تعالى اصحاب الجنة خير
وان لوحظ قدمه فيجعل العدم متناولا للذاتي وللزماني او يكون اقدم بمعنى اقوى
واولى به **قوله** وقادر عليه هذا لا يظهر على تقدير اتحاد التكوين والمكون **قوله**
وهذا لا يوجب كونه خالقا الظاهر ان يقال هذا يوجب عدم كونه خالقا فيصح تفريع
قوله فلا يصح القول الخ **قوله** ولم يرد ان مفهوم التكوين الخ ينبغي ان يراد عليه انه
لم يرد الاتحاد بينهما هوية وذاتا ايضا فان المحالات لازمة على تقدير الاتحاد ايضا
قوله لما زعمت الفلاسفة الخ في شرح المقاصد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع
الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء ودل عليه
ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما
للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى
الطرف الذي يريده لكن عندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به وعند الفلاسفة
العلم بالنظام الاكمل ثم نقل في شرح المواقف عن الشيخ ابي علي ان علمه تعالى بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد طلب من الحق
وقال قبل ذلك مذهب الحكماء في الصفات مرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها والذات والصفات متحدة ذاتا مختلفة اعتبارا فعلم ان
الفلاسفة

بحث رؤية الله تعالى

ايضا يطلقون عليه تع انه مريد ويثبتون له ارادة لكن لا بمعنى القصد والاختيار
ولا بكونها قديمة زائدة ولا يجعلون الذات من حيث هو منبع الفيضان بل باعتبار
علمه بكيفية الصواب وكان الفرق بين مذهبهم وبين مذهب النجارية مع الاتفاق
في نفي ان الارادة صفة زائدة على الذات واتحادها معه بان ذاته تع باعتبار العلم
ارادة عند الفلاسفة ولا باعتباره ارادة عند النجارية ثم تقرير مذهب النجارية
على وجه الموافق للبداية والتبصرة لكن المذكور في شرح المقاصد والمواقف والارشاد
ان الارادة عندهم صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه تامل **قوله** دليل
على كون صانعه قادرا اى دليل بحكم الضرورة على اختيار صانعه لكن الصانع بلا واسطة
تامل **قوله** بمعنى الانكشاف التام اشارة الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول وانما
اعتبر كذلك لان المانع عن الرؤية عند الخصم من جانب المرئي **قوله** الى البدر هذا
اولى من ان يقال الى الشمس على ما في شرح المقاصد لانه وقع تمثيل الرؤية في الحديث النبوي
بالبدر لا بالشمس لان الاحاطة البصرية بالشمس تشكل **قوله** ثم غمضنا العين الخ
في شرح المقاصد اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية اقول لا يخفى انه لا ضرورة في اعتبار
غمض العين ثم الابصار لكن اعتبار العلم الحدي او الرسمي حسن ليظهر الانكشاف التام
الذي هو محل النزاع **قوله** بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه الخ في العبارة قصور اذ يدل
على الامكان الذهني وليس بمتنازع فيه ولو ترك قوله ما لم يقم له برهان لكان حسنا
قوله فمن ادعى الامتناع فعليه البيان في شرح المقاصد هذا انما يحسن في مقام

النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج **قوله** ضرورة انا نفرق بالبصر الخ فيه
انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا
نفرق بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق لمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق
مبصرا **قوله** اذ لا رابع يشترك بينهما يرد علينا ان من المشترك التحيز المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة وصحة الفناء والاحساس مطلقا والمعلولية وكونها في جهة وذا وضع
واما اعتبار علية الامور العامة فتقتضي صحة الرؤية الواجب تع فلا ضير في النقض لها
على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات لا يقال ح نشترط بشيء من خواص الموجود الممكن
لانا نقول فعلى هذا يمكن علية الوجود مع اشتراط شيء من خواص الممكن فلا يلزم صحة
رؤية الواجب **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف وفيه انه لا يمنع الشرطية وايضا علة
الاحتياج الى المؤثر هي الامكان والحدوث وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
والظاهرات الاحواج اى جعل الشيء محتاجا والايجاب صفة اثبات **قوله** وثبوت قف
امتناعه كذا بالتذكير في نسختين مصححتين عند الشارح قدس سره والظاهر امتناعها
بالتانيث اى امتناع الرؤية ووجه التذكير ان تانيث المصادر قد لا يلتفت اليه
قوله بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة اذ الصحة بمعنى الامكان وهو امر اعتباري
اذ معناه عدم ضرورة الوجود والعدم وفيه بحث لان الامر الاعتباري لا بد له
من علة وكذا عدم الضرورة ذكر في التجريد العدم لا بد له من سبب **قوله** اجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية اى المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقا للرؤية
على ما ذكره امام الحرمين لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فاندفع الاعتراض
الاول

والثالث لان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة فدفع
الثالث ظاهر واما دفع الاول فباعتبار ان المقصود ان هنا شيئا يصح ان يكون
متعلق الرؤية لا ان هنا علة مؤثرة في الصحة فكون الصحة عدمية لا يضر اقول
الوجود ايضا امر اعتباري كما لا يخفى فلا يتعلق به الرؤية وما قالوا انه عين الموجود
فمعناه انه ليس في الخارج الا الموجود لا ان هويتهما متحدة لكنه نقل في شرح المقاصد
عن المتكلمين ان الوجود عرض موجود وفيه انه يلزم قيام العرض بالعرض فيما اذا
وجد العرض وبالجملة كون الوجود موجودا او مرئيا ظاهر البطلان ثم قوله ثم لا يجوز
ان يكون خصوصية الجسم والعرض الخ جواب الاعتراض الثاني ولا يخفى انه لا يدفعه عن
قول المستدل ولا بد من علة مشتركة اذ الاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة
وغاية هذا الجواب ان متعلق الرؤية في الواقع امر مشترك ومع ذلك يلزم في الكلام استدراك
التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة اذ يكفي ان يقال اذا راينا زيدا لا ندرك
منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن وقد اعترض هنا بان مفهوم الهوية
المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل
تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية وفيه ان المرئي ما به الخصوصية لا نفسها ولا
كون الشيء له هوية ما ونفس الوجود المقابل للحدوث والامكان به ايضا غير ظاهر
وذكر في شرح المقاصد ان القابل لصحة الرؤية مجرد الوجود والخصوصيات شرط او مانع
لوقوع الرؤية وذكر ايضا الدليل منقوض بالملموسية قوله وان الله تعالى قد علق
الرؤية باستقرار الجبل الخ اقول ذكر في بحث القدرة من شرح المواقف الممكن لا يستلزم
المستحيل بالذات وذكر هنا اوجه دلالة الآية على الامكان وان لم نقصد اصالة بل تبعا

فلانه

فلانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط وهو الجزاء
فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق لانه متفق على تقديري وجود الشرط
وعدمه فاذا قلت ان ضربتني ضربتك فالمفهوم لغة الربط في جانبي الوجود والعدم معا
لا في جانب العدم فقط وفي شرح المختصر العضدي اما الشرط اللغوي مثل ان دخلت
الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه
ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية
غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم
وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما عدمه غير سببه وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب
من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا
وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت ان طلعت
الشمس فالبيت مضيء يفهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها انتهى فنقول اذا تقرر
في العربية ربط الجزاء بالشرط وجودا وعدما والممكن ما لم يلزم من فرض وقوعه محال
بالذات فقلنا ان عدم المعلول لعدم العلة يشكل على قول المتكلمين باعتبار الصفات
فقولنا لعله
الذاتية المستندة استقلالا الى ذات الواجب تعالى بطريق الايجاب فان عدمها ممكن
في نفسه لكن يستحيل لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة وعدم العلة اي
ذات الواجب تعالى مستحيل لذاته فينبغي ان يقال لا يصح هذا التركيب بحسب العربية
ولا نسلم انه من النقات او لا يكون الصفات مستندة الى الواجب بطريق الايجاب
قال المحقق في شرح المختصر لا تاثير في الصفات اذ العلة الحدوث فلو صح هذه القضية
كانت ردا للقول بالايجاب في الصفات لكن لا اشكال على الاستدلال بالآية في هذا المقام

المشتبه على اقوام **قوله** على ان القوم ان كانوا مؤمنين الخ قيل روى ان موسى
عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل
وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا
وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا اقول دفع الاشكال غير ظاهر
فانهم اذا ارتدوا بقولهم هذا وقالوا بانهم لا يؤمنون اصلا قبل الرؤية فاذا
لم يصدقوه فيما اخبر عنه تعالى نعم لو ارتدوا وكفروا بمثل انكار الصلوة يجوز
ان يصدقوه فيه **قال المص** بايجاب رؤية المؤمنين الله في الدار الآخرة ذكر في
الفصول العمادية لو قال راى الله في الجنة فهذا كفر اقول كان وجهه ان المتعدى
من الافعال دون الاقوال اذا ذكر له ظرف زمان او مكان يجب ان يكون ظرفا
للمفعول به لا الفاعل مثل ضربت زيدا في المسجد بخلاف شتمت زيدا في السوق
فانه يجوز ان يكون الشاتم دون زيد فيه اليه اشير في ايمان المحيط فينبغي على هذا
ان يأول ويراد بقوله في الدار الآخرة بعد البعث حتى يتم التنبيه **قوله** والجواب
منع هذا الاشتراط في شرح المقاصد للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا
النوع من الرؤية لا في الرؤية التي لغة لها الحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضروري اقول بل النزاع في انه هل يجوز ان يقع ابصارنا
سببا للانكشاف التام في الآخرة بلا مكان وجهة ومقابلة واتصال شعاع اولا
قوله لا الرؤية على وجه الاحاطة لا يخفى انه لو قدم منع عموم الاحوال على هذا المنع
لكان احسن ترتيبا **قوله** كالمعدوم لا يمدح قد اعترض في شرح المقاصد عليه بان
ذلك لعرائه عما هو اصل الكمالات اعني الوجوب ثم اجاب بان كثيرا من الموجودات

كالطعوم

كالطعوم والروائح وغيرها كذلك لا يمدح ثم اشار الى رده بان تلك الاعراض مقرونة
بسمات الحدوث والنقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا اقول الشيء الذي سمات الحدوث
والنقص يمكن له الكمال من وجه فلا مانع من ان يكون نفي رؤيتها مدحا والحق ان
نفي الشيء مع امتناعه عنه تو تذكر مدحا اذا كان الشيء مما يتوهم ثبوته او مبنى
مبطل كما في التمدح شرعا بنفي اتخاذ الولد والشريك ونفي ادراك البصر اذ في النفي
اظهار العظمة **قوله** هل راى ربه ليلة المعراج سيأتي ان شاء الله تعالى ما يناسب
ذلك **قوله** واما الرؤية في المنام في شرح المواقف هل يجوز ان يرى في المنام
فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة اقول
ذهب الى المنع كثير من الائمة الحنفية حتى قال الامام ابو منصور من قال رايت الله
في المنام فهو شر من عابد الوثن وقال يعالج هذا القائل معالجة المجانين
وقال الامام حسام الدين الشهيد السكوت في هذا الباب احسن واحوط وينبغي
ان يعلم ان حمل الجواز على الامكان فليس مسئلة شرعية وان اول بالقول فمسئلة
فقهية او بالاعتقاد فمسئلة كلامية وكان من منع نظر الى اعتبار الصورة المرئية
حاكية عما جعل مرئيا في النوم بحسب نفس الامر والحق تعالى منزه عن ذلك وفي الحديث
من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي قال الامام الغزالي الحق ان
ما يراه مثال جعله روح المقدسة التي محل النبوة وقال الاله قد يكون جعله
كالبدن في حال اليقظة وقد يكون خاليه كما في النوم ثم على هذا ما ذكره في شرح المواقف
من انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن حقيقة ليس على ما ينبغي في مقابلة المانع
وكذا قوله قدس سره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين اذ الظاهر

انه رد لمنع الرؤيا بالمنام فان قيل ما فائدة نفي انها بالعين قلنا كانه اشارة
الى رؤيا في المواقف اما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اما عند المعتزلة فلفقد
شرائط الادراك من المقابلة ونحوها واما عند الاصحاب فلانه خلاف العادة
اذ النوم ضد الادراك وقال الاستاد انه ادراك حق لا فرق بين ما يجده النائم
من نفسه من ابصار وسمع وبين ما يجده اليقظان وذلك لان الظاهر انه لا مدخل
رؤيا النوم للحواس الظاهرة بقي الكلام في الباطنة قال الحنفية النوم يعطل
الحواس الظاهرة والباطنة واما الاشاعرة فلم يثبتوها كما هو المشهور لكن في
تفسير القاضي الرؤيا هي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك
والصادقة انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها
من تدبير البدن ادنى فراغ فتصور ما فيها بما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك
ثم ان المتخيلة تحاكيها بصورة تناسبها فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة
وهذا هو الظاهر كحال النوم بحسب الوجدان **قال المص** والطاعة والعصيان
هما في اللغة بالفارسية فرمان برداري ونافرمان برداري وفي التلويح المباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي والجمهور على ان الامر حقيقة في الندب لان الندب
طاعة والطاعة فعل المامور به وفي شرح الشرح هذا على راي من جعل الامر حقيقة
في الطلب الجازم او الراجح اما من يخصه بالجازم فالطاعة فعل المامور به او المندوب
اليه وفي شرح البخاري كتاب الوليمة لا يطلق العصيان الا على ترك الواجب وفي
شرح المواقف في عصمة الانبياء العصيان من الكبائر ففي العبارة قصور فينبغي
ان يأول ويراد بالطاعة والعصيان ما يتناول المباح والمكروه وترك
الاولى

بحث خلق افعال العباد

ليشمل

ليشمل جميع افعال العباد **قوله** لكان عالما بتفاصيلها لا يخفى انه لو كان كسب العبد
فعلا منه ومفوضا الى قدرته الحادثة وقد ذهب اليه الجمهور كما سياتي لكان الدليل جاريا
فيه بلا تفاوت وان كان بمعنى كون العبد محلا للفعل بلا تاثير فيه كما اليه الش ففيه
فلا يجب ان يكون للعبد علم بالتفاصيل ذكر في التجريد والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال وقال
الشارح المتاخر الايجاد الاختياري لكونه مقارنا للقصد والقصد لا يكون الا
بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه اقول هذا محل تامل **قوله** اي
عملكم على ان ما مصدرية قيل الفعل بمعنى الايقاع من الامور الاعتبارية لا يتعلق
بها الخلق فحمل بمعنى المعمول هنا ونظيره قوله تعالى وما كان هذا القرآن ان يفترى
اي افتراء اي مفترى ثم الاضافة في عملكم للاستغراق بمعونة المقام فالمقابلة
بين هذا وبين قوله او معمولكم باعتبار ظاهر العبارة فان مدلول اللفظ على تقدير
الموصولية المعمول بخلاف المصدر اقول مبنى الاستدلال بالآية في زعم القوم
على جعل ما مصدرية بلا تاويل المصدر الى المفعول غفلة عن كون المصدر والايقاع
مما لا يتعلق به الخلق فاراد قدس سره في بيان الاستدلال بالآية كلمة ما مصدرية كما
اشتهر عند القوم او موصولة كما هو الحق الا يرى الى قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ
في تفسير اتعبدون ما تنحتون اي ما تنحتونه من الاصنام والله خلقكم وما تعملون
اي ما تعملونه فان جوهرها بخلقه او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه
بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم
اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا به على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين

ذهب صح

القاضي م

شارح

لما فيهما من حذفا واضمار وفي الكتب الكلامية في بيان الاستدلال ان ما مصدرية لا موصولة
كما زعم الخصم وايدوا المصدرية بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اي ان يعملهم دون
معمولهم وذكروا في قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون اي نحتكم وذلك لما كانوا يعبدون
الاصنام بعد نحتهم اياها فصاروا عابدين في الحقيقة نحتهم وقد بالغ في الكشاف في
تضعيف المصدرية بان سياق الآية ليس في بيان خلق العمل **قوله** افمن يخلق
كمن لا يخلق قد يحمل على خلق الجواهر باعتبار انها اكثر ما ذكر فيما قبل الآية لكنه ذكر ايضا
وسخر الليل والنهار وهما من الاعراض **قوله** المجوسي اسعد حالا منهم كذا وقع في عبارة
التمهيد للشيخ ابي المعين فاعترض صاحب النهاية في شرحه على ذلك بما ذكر في الخلاصة لو قال
رجل اليهودية خير من النصرانية يكفر فاجاب بوجهين احدهما ان الخير في رواية الخلاصة
مطلق فيدل على زيادة الكمال في الخيرية وانتهائه فيها فيلزم ان لا يكون في اليهودية شئ
شئ من الشر بخلاف قولنا اسعد حالا فان السعادة مقيدة بقوله حالا فالمعنى المجوسي
اسعد وصفا من حيث وصف شريك واحد بالنسبة الى وصف الشركاء وثانيهما انه يحتمل ان
يكون في المسئلة روايتان والمصنف اعلى حالا واجل من صاحب الخلاصة **قوله** لبطل
قاعدة التكليف وهي ان التكليف انما يقع بالامر الاختياري وان جاز التكليف بغيره
عند الجمهور **قوله** والمدح والذم قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح
بالحسن والذم بالقبح اشير اليه في شرح المقاصد اقول الحمل على ذلك بعيد فيما تعارف من
المدح والذم للاشخاص باعتبار الافعال كما يقال احسن الينا فلان او اساء وبالفارسية
يقال كار نيك يا كار بد كرد **قوله** والثواب والعقاب قيل هما من فعل الله تعالى وتصرفه
فيما هو خالص ملكه فلا يسأل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار اقول الفرق

عن لميتهما كما لا يسأل
م

بين

بين المثالين ظاهر **قوله** فتبارك الله احسن الخالقين يمكن ان يجعل من قبيل قوله تعالى
اصحاب الجنة خير مستقرا ومقاما فالخيرية بطريق الفرض في غيرهم من اصحاب النار فكذا
الخالقية مفروضة في العباد **قوله** واذ تخلق الخ يمكن الخلق مجازا عن الكسب **قوله**
وهو عبارة عن الفعل الخ هذا التفسير للقضاء والتقدير موافق للكفاية قال الله تعالى
فقضاهن سبع سموات فخلقهن خلقا ابداعيا واتقن امرهن كذا في تفسير القاضي
وذكر في شرح المقاصد قد اشتهر من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضائه وقدره فمعنى
القضاء والقدر الخلق والتقدير وقد يكونان بمعنى الايجاب والالزام وقد يراد بهما
التبيين والاعلام وفي شرح التمهيد المراد من قولنا الطاعات والمعاصي بقضاء الله
بخلقه وتكوينه واما القدر فهو جعل كل شئ على ما هو عليه من خير او شر ومن حسن
وقبح وفي الصحائف القضاء وجود الممكنات في اللوح مجملة والقدر وجودها منزلة في الاعيان
مفصلة وفي شرح البخاري للكرماني قال العلماء القضاء هو الحكم الكلي الاجمالي في الازل
والقدر جريان ذلك وتفاصيله ومن الغرائب ما في شرح المواقف قضاء الله عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وانت خبير بان اعتقاد الارادة الازلية داخلة تحت الايمان بالله وصفاته ومسئلة القضاء
والقدر مسئلة على حدة يجب اعتقادها ايضا **قوله** الرضاء بالكفر كفر اي بالاجماع وبالاتفاق
على ما في شرح المقاصد وشرح المواقف لكن هذا في الرضاء بكفر نفسه واما في الرضاء بكفر
غيره فقد قال الفقهاء انما يكون كفرا اذا كان يستجيز الكفر ويستحسنه والا فان احب
الموت على الكفر لشريره فلا بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
الآية اليه اشير في المحيط **قوله** والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وفي تلخيص المحصل

ان يكون
م

فليس بكفر
٢

هذا الجواب ليس بشئ لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من صفات الكمال انما يريد رضاه بما تقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر اقول ان كان القضاء صفة ذاتية بمعنى الارادة فالرضاء يتعلق بها لا بمقتضاها وان كان صفة فعلية فالامر ظاهر وفي شرح المواقف والحاصل اي حاصل ان الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ان الانكار المتوجه الى الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته وايجاده ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية والرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى فكان هذا مرجع الجواب الصحيح الذي ذكره في تلخيص المحصل واما الحنفية فقد ذكروا في تفسير المقام ان رضي بجعل الله الكفر قبيحا باطلا فقد رضي بقضاء الله ومن رضي بذلك ولم يحب ان يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب تعذيبه **قوله** وهذا شنيع جدا في شرح المقاصد والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك المراد كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واجبارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية **قال المص** وللعباد افعال اختيارية الظاهر ان تلك لا تختص بالعباد بل يكون لغيرهم من الحيوانات لكن المقصود الاهم بيان حال الانسان لترتب الثواب والعقاب فلذا خصهم **قوله** فان قيل بعد تعميم علم الله وارادته الخ هذا غير متوجه على المعتزلة القائلين بجواز التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه ثم ان هذا السؤال والجواب سبق ملخصهما بقوله فان قيل فيكون

[illegible]

الخدم و
م

للعباد افعال
اختيارية

الكافر

الكافر مجبورا الخ لكن هنا زيادة تفصيل لم يكن في السابق ولا يخفى ان الارادة اثرها لا يكون الا حادثا على ما اشتهر من ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن **قوله** فان قيل فيكون فعله الاختياري الخ هذا موافق لقول من ان علمه تعالى فعلي سبب للوجود الخارجي لا انفعالي حسب عنه وتمسك بذلك الامام الرازي في سلب الاختيار عن افعال العباد كما ذكر في شرح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار **قوله** محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد كما هو المرام في المقام لكن هذا الاختيار في العبد من الله تعالى لا من العبد لانه غير موجد شيئا اصلا فذلك المذهب الحق والجبر المتوسط واليه اشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وبقوله تعالى قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار كذا يستفاد من شرح المقاصد **قوله** وايضا منقوض بافعال الباري يمكن دفعه اما اولا فلان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهو متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان تتعلق ح بتركه وليس ح سابقة علم لتتحقق الوجوب والامتناع اذ لا قبل في الازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد واليه اشير في شرح المقاصد واما ثانيا فلان الارادة لما كانت من الله تعالى لا تدفع اختياره بخلاف فعل العبد فان الارادة ليست منه **قوله** هذا خلاف بعض

الافعال باعتبار الدوران وجوداً وعدماً كالاحراق بالنظر الى مساس النار قوله
وتحقيقه ان صرف العبد الخ في البداية فالحاصل ان فعل العبد يسمى كسبا لا خلقا
وفعل الله يسمى خلقا لا كسبا واسم الفعل يشملهما وهذا عندنا وعند الاشعرية
الفعل عبارة عن الايجاد حقيقة الا ان الكسب يسمى فعلا مجازا او في شرح المواقف
المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل
في وجوده سوى كونه محلا وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وفي التوضيح للعبد
قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وقال الاشعري تكليف العبد تكليف
بما لا يطاق فانه لا تاثير لقدرته فهو مجبور اقول فالظاهر الخلف بين المذهبين
لكنه صرح في التبصرة الاتحاد حقيقة تامل قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك
خلق قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل اقول هذا هو المشهور
لكن المسطور في التلويح وغيره ان المحققين على ان نفس القدرة المؤثرة قبل الفعل
والقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات
بمعنى احتياج الفعل اليها قبيحا حسنا القبيح عند الحنفية ما ليس له عاقبة محمودة
وعند الاشاعرة ما نهي عنه كذا في شرح التمهيد قوله ما يكون متعلق المدح او
الذم والثواب والعقاب نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي العفو قوله
ليشمل المباح فانه من قبيل الحسن عند اكثر اصحابنا كذا في شرح المواقف قوله
وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط عادي كيبس الملاقي لها
وقد اشتهر في كتب الاصول اعتبار التاثير والافضاء واستلزام الوجود للوجود

في العلة

في العلة والسبب دون الشرط ولا يخفى انه لا تاثير للقدرة الحادثة عند اهل السنة بلا توقف
ولا شرطية ايضا في تاثير الفاعل الا ان يدعى بحسب العادة وادعاء التوقف اقرب من
ادعاء التأثير قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير اشارة الى وجه الذم في ترك الواجب
بلا اكتساب القبيح كما في فعل المنهي قوله والا لزم وقوع الفعل الخ هذا الزام على من
يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها
كذا في شرح المقاصد قوله فقد اعترفتم حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا
في دعوى الاشعري وفيه بحث لان المذهب عنده انه لا قدرة قبل الفعل اصلا الا يرى
انه استدل عليه بان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من
الممتنع بمقدور وفاقا ومذهب المعتزلة ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان قوله
لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام العرض بالعرض الا ان يقال الحادث امر اعتباري
مثل رسوخ القدرة لا معنى موجود لكنه ان صحة الرؤية لا تكون معللة بالحدوث الذي
هو امر اعتباري فكذا وجوب الفعل لا يعلل باعتباري قوله لا يقولون بامتناع
المقارنة الزمانية فيه انه ذكر في شرح التجريد القدرة وكونها مع الفعل متنافيان عند
المعتزلة لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى
الوجود وكونها مع الفعل يلزمه كونها مستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم
للتنافي بين اللوازم قوله ذهب بعضهم يعني الامام الرازي وهذا مذهب المحققين
على ما في التلويح وقال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة
بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذي شان القدرة الحادثة وذلك بجميع

بدلا بيان

التأثير احد

الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة **قوله** وانه
يمتنع قيامهما معا بالمحل مبنى الامتناع على ان القيام بمعنى التبعية في التحيز وان القائمين
بمحل ليس احدهما ظاهر الصفة للآخر دون العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة
جواز ان يكون بينهما خصوصية مقتضية لكون احدهما ناعتا للآخر **قوله** المراد سلامة
الاسباب الاضافة اليه في صفة المستطيع بل منقول على الاستطاعة لا فرق بينهما الا بالاجمال
والتفصيل والافراد والتركيب فللتفصيل والتركيب لا يشتق اسم الفاعل من سلامة
الاسباب كما يشتق المستطيع وبمثل ذلك صرح قدس سره في تفسير الدلالة التي صفة اللفظ بفهم
المعنى او انفهامه باعتبار لفظه منه حيث قال يعني فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غايته ان الدلالة مفرد يشتق منها وليس كلامه هذا مبنيا على كون
الاستطاعة صفة اضافية لا ذاتية بل الاشكال بان الاستطاعة صفة المكلف
والسلامة صفة الاسباب والآلات ومدار الجواب على اعتبار الاضافة الا يرى انه استشكل
في تفسير العلم بحصول الصورة واشار الى الجواب فقال العالم كما يتصف بالعلم يتصف بحصول
الصورة في عقله ثم هذا الذي ذكره في العلم منظور فيه لان العلم كيف كما هو المختار
او انفعال او اضافة والحصول ليس من تلك المقولات فلا اتحاد بينهما ثم الظاهر على ما
اشار اليه المحقق الشريف ان هذا التفسير وامثاله مبنية على التسامح والاعتماد على ظهور
المقصود والا فالاستطاعة التي صفة الشخص كونه بحيث يحصل له سلامة الاسباب
والآلات والدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى والعلم يلزمه الحصول **قال المص**
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ما لا يطاق على ثلث مراتب اعلاها ما يمتنع لنفس ذاته

بجمع

بجمع الضدين وقلب الحقائق والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لا يمكن من العبد عادة
كخلق الاجسام والصعود الى السماء وادناها ما يمكن منه لكن تعلق لعدم علمه تعالى
او ارادته تع الاولى لا يقع التكليف بها اجماعا والاستقراء شاهد عليه على ما في التلويح
لكن في جواز التكليف تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل
يتصور واقعا فيه تردد اليه اشير في شرح المقاصد ولقائل ان يقول ما ذكره صاحب
المواقف من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا
بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه كذا في شرح المواقف والمرتبة الثالثة التكليف
معتزله ٢
بها جائز بل واقع اتفاقا والثانية التكليف بها لا يجوزه المعتزلة ويجوز عندنا وان
لم يقع عند الجمهور بالاستقراء **قوله** لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها اقول
على مقتضى الآية ينبغي ان لا يكلف غير الاذكياء بمعرفة صفاته تع ونظائرها من دقائق
الاعتقادات وان نظر الى انها ممكنة من جنس البشر فينبغي ان يقع التكليف بالمرتبة
الوسطى ايضا لان مثل الصعود الى السماء وقع معجزة وكرامة الا انها اندر من معرفة
الصفات تامل **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز الخ ويحتمل الاطلاق لانه يستلزم الشمول
واعلم انه نقل امام الحرمين عن شيخه وقوع التكليف بالممتنع لذاته لانه امر النبي
صلى الله عليه وسلم ابا لهب بان يصدقه فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن به فيصدق
بانه لا يصدق وتصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديقه بما علم
من نفسه خلافه ضرورة بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه
لا يصدق وهذا الايمان محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة
واحدة

واعترض عليه في شرح المواقف بان الايمان واجب على علم بمجيئه به وتلخيصه ان الايمان هو
التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي منه استحالة
واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين
فهو محال دون الاول وقيل في تقرير الاعتراض ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف
اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
اقول بقي مادة الاشكال فان هذا التصديق وجوده مستلزم لعدمه فيكون محالا وجه
الاستلزام انه لما جاء النبي صلى الله عليه وسلم بانه لا يؤمن به ولا يصدقه وهو قد صدقه
فقد كذبه لانه خلاف ما جاء به واخبر عنه وبعبارة اخرى لو كان هذا التصديق الاجمالي
المتعلق بجميع ما جاء به حقا واقعا لكان كذبا غير واقع بل نقول الظاهر عند الانصاف انه
وصل اليه هذا الخبر لانه نزل فيما بين سور القرآن المعجز المتلو سورة تبت عند عناده عن
الايمان وقوله بالسه الى النبي صلى الله عليه وسلم تبا لك على ما اشتهر في سبب النزول وقد اشتمل
هذه السورة على قوله تع سيصلى نارا وقد ثبت في الحديث انه جاءت امراة ابي لهب بعد
نزول السورة للمخاصمة مع النبي صلى الله عليه وسلم لاجل ذلك **قوله** ليس المراد بالتحميل هو
التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض في التفاسير فسر الآية بكليهما والاظهر انه
من سياق الآية التكليف **قوله** فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي ينبغي ان يعلم ان بعض
الحنفية قائلون به ايضا **قال** المقتول ميت باجله الاجل في اللغة الوقت وجل الشي
يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة وهو المراد هنا فالمقتول
عند اهل السنة مات في زمان معين مقدر لانقطاع حيوته في علم الحق تع وتقديره وارادته
على القطع بلا تردد في علمه وموت المقتول من فعل الله تع ولا تصور تغير هذا المقدر المعلوم له تع

مبحث الاجل

بتقديم وتاخير قال تع ما يسبق من امة اجلها وما يستاخرون وقد بالغ بعض السلف
فقال لو سئل المقتول لم يقتل ما حكمه فالجواب انه يقتل في ذلك الوقت وزعم الكعبي
من المعتزلة ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا
فعل الله تع واثر صنعه وزعم الكثير منهم ان القاتل قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه وقدره فيه فالمعلوم في حقه ان قتل
مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله وزعم ابو الهذيل منهم لو لم يقتل لمات البتة
في ذلك الوقت **قوله** ولا يستقدمون عطف على مجموع الجملة الشرطية لا على مجرد الجزاء
قوله بالاحاديث الواردة قال الشيخ ابن حجر في شرح البخاري عند احمد بسند رجاله ثقات
عن عائشة مرفوعا صلة الرحم وحسن الخلق يعمران الديار ويزيدان في العمر واورد في
المشكوة لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر **قوله** والجواب عن الاول الخ في
شرح المقاصد واما حديث لا يزيد في العمر الا البر فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال
المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني اي اذا وفق لكسب
العلم المنتفع به او الصدقة الجارية او الولد الصالح او للصلاح والتقوى فكان يبقى
بعده الذكر الجميل فكانه لم يمت او الزيادة بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد
ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تع واليه الاشارة
بقوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدره الله تع من
عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه
واحد اقول هذا الجواب مذكور في كثير من الكتب الحديث والاصول وقال في شرح التمهيد
لا تردد في علمه تع وارادته ولا مرد لقضائه وحكمه فالاجل الواقع في علم واحد

ولكن يصح ان يقال ان الله تع كما علم ان ما يوجد كيف يوجد علم ان لم يوجد لو وجد كيف
يوجد فمن قال ان الله تع يعلم ان المقتول يقتل لا محالة ولكن يعلم ايضا انه لو لم يقتل
يعيش الى وقت آخر فان عنى بقوله له اجلان هذا فله وجه فاما ان يكون في علمه
وارادته تردد فلا وعلى هذا الاصل قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم يزيد في العمر يعني
كان في علم الله تع لولا هذه الصلة لكان عمره كذا ولكنه علم انه يصل فيكون عمره ازيد
مع علمه انه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة لما قلنا واصل ذلك قوله تع ولو رُدّوا لعادوا
لما نهوا عنه وذكر الامام السالمي قال بعض الفقهاء الاجل يزيد وينقص وقال بعضهم
لا يزيد ولا ينقص وقال بعضهم القضاء على نوعين قضاء معلق وقضاء مبرم وحاصل
الخلاف ان الزيادة والنقصان والتغير في الاجل يظهر عند الخلق وفي علم الخلق فاما في
علم الله وعنده فلا انتهى كلامه فالحاصل ان الاجل الواقع المعلوم لله تع واحد باتفاق
اهل السنة لكن على تقدير عدم القتل وفرض عدمه المشهور في مذهبهم انه ليس له اجل
مقطوع لكن قال بعضهم بذلك فلا يكون الجواب عن الاحاديث في غير محل النزاع على
الاتفاق تامل **قال المص** الحرام رزق اعلم ان الرزق بالفتح لغة المصدر واما بالكسر
ففي المشهور الاسم منه وقد يوضع موضع المصدر لكنه قد جعل صاحب الصحاح المكسور
ايضا مصدرا وذكر في المقدمة رزقه الله رَزقا ورِزقا وهو الرزق اى روزى وفى
شرح المقاصد الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق ثم انه مخصوص عند الماتريدية
بالتغذية وبالغذاء على ما في كتبهم وعند جمهور الاشاعرة لكل ما انتفع به حي بالتغذي
اوغيره على ما في شرح المواقف وعند التمليك على ما اشتهر في الكتب ولا بد على المذاهب
من الاضافة الى الرازق وهو الله وحده ويرد على ظاهر تفسير الاشاعرة العارية فان

المعزله

المستعير

المستعير ينتفع بها ويمكن ان يقال المراد كمال الانتفاع الدال بقرينة تخصيص المعتزلة
بالتمليك والماتريدية بالتغذية نعم يرد على تفسير المعتزلة في زعم القوم انه لا باعث لهم على
ذلك التخصيص عرفا ولغة مع انه لا يلزم ان لا يكون رزق لغير الانسان من الحيوانات
بل للعبيد والاماء وظني انهم نظروا الى ان اللغة تقتضي التمكن لا الانتفاع بالفعل وان
مرادهم بالملك كمال القدرة والتصرف كما يقال في ملك الله تع لغة وليس الملك بمعنى الاذن
في التصرف الشرعي والا لا يصح في غير الانسان ومرادهم بما لا يمنع من الانتفاع به انه لا مانع
حسا وبحسب الواقع من الانتفاع فيكون لغير الانسان ملك ورزق وتفسيرهم اياه بالحلال
بمعنى كامل التصرف وتفسير بالملازم باعتبار اضافته الى الله تع واخراج الحرام عنه فانه لا قبح
في افعاله تع وسوق الحرام قبيح على اصلهم وليس الاخراج باعتبار عدم شمول الملك وعدم منع الانتفاع
قوله فياكله قيل اى فيتناوله وهو مشهور في العرف اقول فيه بحث لانه لا فرق بين التفسيرين
المذكورين في الشرح الا بالتصريح بالاضافة الى الله تع وبعدمه وهذا مشهور عندهم ذكر في البداية
قال اهل السنة ما ياكله الانسان فهو رزقه وقال المعتزلة الحرام ليس برزق وهذا بناء على
انه عندنا يطلق على ما يتغذى به الحيوان وعندهم للملك خاصة **قوله** ان من اكل الحرام
طول عمره في شرح المقاصد واجيب بانه تع قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء
اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حراما ولا حلالا فجوابكم جوابنا اقول انت خبير بانه
يمكن ان لا يوجد القدرة والتمكن لشخص على المباح اصلا وهي معتبران في الرزق عندهم وبان
تخصيص من مات ولم ياكل حراما ولا حلالا مع قلة زمان حيوته ليس كتخصيص من لم ياكل الا الحرام
في مرتبة الاستبعاد **قوله** ولا الاضلال عبارة عن وجدان الخ في التبصرة والمعتزلة
ربما يقولون اضله معناه وجده ضالا كما يقال ابخلت فلانا واجبنته اى وجدته بخيلا
وجبانا

التمليك

او وانت خبير بان تخصيص الخ

قوله اذ لا معنى للتعليق ذلك في شرح المقاصد وايضا لا مقابلة بالهداية ح
قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز وكذا قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى قيل يحتمل ان يراد واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا ولا دلالة
في اول الآية وآخرها على نفي الحصول اقول اول الآية مع ما ذكر في سورة الاعراف
يشعر بنفي الحصول عند الانصاف قال تع منها اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن
خلفهم الا تعبدوا الا الله قالوا لو شاء ربنا لانزل ملائكة فانا بما ارسلتم به
كافرون فاما عاد الخ واما ثمود الخ وقال تع في الاعراف قال الملأ الذين استكبروا
من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا
انا بما ارسل به مؤمنون قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون فعقروا الناقة
وعتوا عن امر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين فاخذتهم
الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين **قوله** وهو باطل لقوله تع الخ وايضا فيه فوت
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان الا ان
يقال المراد بالاهتداء ح تبين الطريق وهو لازم للبيان وايضا يقال فلان مهدي
في مقام المدح ولا مدح الا بالحصول واجيب عنه بان الاستعداد التام فضيلة يليق
ان يمدح عليها لا يقال التمكن مع عدم الحصول نقيضة يذم عليها لانا نقول التمكن في
نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق
الفضائل بالتقديم اقول الهداية بمعنى الدلالة لا يستلزم مجرد ذلك الاستعداد التام
ولا التمكن واما تبيين الطريق فعام للكل وظاهر انه لا مدح به **قوله** والمشهور ان
الهداية الخ اقول ذكر في شرح المقاصد الهدى يكون لازما بمعنى الاهتداء ويقابله الضلال

ومتعديا

ومتعديا بمعنى الدلالة على الطريق وقد يستعمل الهداية في القرآن بمعنى الدعوة الى الحق
وبمعنى الاثابة وقد يسند الهداية والاضلال الى الاسباب مجازا كالقرآن والاصنام وهذا
كله ليس فيه كثير نزاع وانما النزاع في الآيات المشتملة على اتصاف الباري بالهداية والاضلال
فهي راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والضلال بناء على انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة
بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الاهتداء والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم
والعقاب حملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق او في الآخرة الى الجنة والاضلال على
التعذيب او التسمية والتلقيب بالضال ثم بعضهم جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا اليه تع مجازا ونحن نقول بل الهداية
هي الدلالة على الطريق الموصل والعدول الى المجاز عند تعذر الحقيقة وذكر امام الحرمين ان
كتاب الله تع يشتمل على آي دالة على تفرد الرب تع بهداية الخلق واضلالهم بحيث لا يتجه
حمل الهدى فيها الا على خلق الايمان ولا حمل الاضلال على غير خلق الضلال ولسنا ننكر
ورود الهداية في كتاب الله تع على غير هذا المعنى الذي رضاه وان استشهد المعتزلة في روم
حمل الهداية على الدعوة او غيرها بآيات فالوجه ان نقول لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما
ذكرتموه وانما استدلالنا بالآيات المخصصة للهدى بقوم والضلال بآخرين مع التنصيص
على ذكر الاسلام وشرح الصدر ولا مجال لتاويلاتهم وذكر في التبصرة وعند المعتزلة لما لم يجز
ان يخلق الله افعالهم لم يوجد منه خلق الاهتداء فما اضيف الى الله تع من الهداية فالمراد
بيان طريق الدين لا خلق الاهتداء ونحن لما اقمنا الدلائل على انه خالق افعال العباد
كان هاديا لتخليقه فعل الاهتداء مضلا لتخليقه فعل الضلال انتهى فظهر من كلامهم
ان الهداية في تلك الآيات المعممة من جهة الاضافة اليه تع محمولة على الدلالة على طريق

خلق الاستدآء او على نفس الخلق ولا حاجة الى جعلها حقيقة شرعية في اغلب استعمالات
الشارع وارتفع المنافاة بين كلام المشايخ وبين المشهور عند القوم لكن المذكور في
شرح المواقف وشرح العمدة ان الاستداء معناها الحقيقي تامل **قوله** ولما كان له منه

البداية
لعله

وانما كان للاب المشفق استيجاب منة شرعا وعقلا على ولده باعتبار افعاله الاختيارية
المنبعثة عن شفقته الجبلية لا عن نفس الشفقة **قوله** اعني وجوب الاصلح ذهب
البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا
وقال البصريون في الدنيا فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في
الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في
معلوم الله تعالى مما هو من عنده المكلف وتطيع وانه فعل لكل احد غاية مقدوره من
الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او
سفها كذا في شرح المقاصد **قوله** اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وقع في المفتاح
وامثال ما ذكر اكثر من ان يضبطها القلم فقال الشارح قدس سره ثمه لا خفاء في عدم القصد
الى التفضيل ومثله كثير في كلام المولدين فالوجه ان يتعلق بما تضمنه افعل التفضيل
من البعد **قوله** بخلا وسفها لو زادوا جهلا لكان احسن واتم الا ان يدعى دخول
الجهل تحت السفه لاستلزام بينهما **قوله** وجوابه ان منع ما يكون الخ حاصله ان الاصلح
امر لا يستوجبه احد على الله تعالى بل هو محض حق الله تعالى المالك على الاطلاق المتصرف
في ملكه بما يشاء وقد ثبت كرمه وحكمته فتركه لم يخل بالحكمة وان لم تكن لنا معلومة

اى الله تعالى
٢

بالتفصيل ولا يوجب الذم اصلا لانه تصرف في ملكه بما يشاء **قوله** ليت شعري الخ
قال في شرح المقاصد ان المعتزلة فسروا الوجوب باحد هذين الوجهين ثم قال ولا معنى

للزوم

للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم
ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون
منهم الى ان الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جايزا
والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل
على انه يفعله البتة **قوله** الظاهرة العوار في الصحاح العوار العيب يقال

عذاب القبر

سلعة ذات عوار بفتح العين وقد يضم **قال المص** وسؤال منكر ونكير في عمدة
الامام حافظ الدين النسفي هو لكل ميت صغيرا او كبير فيسأل اذا غاب عن الآدميين
واذا مات في الماء او اكله السبع فهو مسئول والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا
يسألون ويسأل اطفال المؤمنين وتوقف ابو حنيفة رحمه الله في اطفال المشركين في
السؤال ودخول الجنة وفي المراجعة والسؤال عن الانبياء بهذه العبارة على ما ذكرتم
امتكم وليس السؤال مخصوصا بهذه الامة وقيل يختص بها وفي شرح البخاري ايضا ما يشعر
ترجيح عدم الاختصاص بهذه الامة وان ذلك لا يمتنع في حق الصغير المميز دون غيره وفي
الخلاصة انه يسأل الرضيع ايضا تامل **قوله** النار يعرضون عليها اي يحرقون بها فان
عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به ومعنى
قوله غدوا وعشيا يعذبون في هذين الوقتين بالنار وفيما بين ذلك اما ان يعذبوا
بجنس آخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكون غدوا وعشيا عبارة عن الدوام

يؤخر
٢

ما دامت الدنيا فاذا قامت الساعة قيل لهم ادخلوا آل فرعون اشد العذاب اي
عذاب جهنم كذا في شرح التمهيد **قوله** اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان
الفاء للتعقيب كذا في شرح المقاصد **قوله** بعض المعتزلة والروافض في شرح المقاصد

اتفق الاسلاميون على حقية سوآل منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة
فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار
ابن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم وفي شرح البخاري
اكثر المعتزلة موافقون لاهل السنة اقول ومنهم صاحب الكشاف على ما علم من
تفسيره لقوله تع اغرقوا فادخلوا نارا **قوله** والجواب انه يجوز الخ في شرح المقاصد
لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية
والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح او للاجزاء الاصلية الباقية واما القول
بجواز التعذيب بدون الحيوة فباطل لا يوافق اصول اهل الحق وفي شرح البخاري
قيل السوآل في القبر يقع على البدن فقط بان الله يخلق فيه ادراكا بحيث يسمع ويعلم
ويتألم ويتلذذ وقيل على الروح فقط من غير عوده الى البدن وقال الجمهور يعاد
الى الجسد او بعضه والظاهر ان الله تع صرف ابصار العباد واسماعهم عن مشاهدة
ذلك وستره عليهم وليست للحواس الدنياوية قدرة على ادراك انوار الملكوت الا من
شاء الله تعالى وفي الكافي الكيفية في العذاب مجهولة **قوله** بان يجمع اجزاءهم الاصلية
في شرح المقاصد القائلون بحقية حشر الاجساد اختلفوا في ذلك بالايجاد بعد
الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين
حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
ثم تعاد بنيتها ولم نزل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد
على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يستحيل ان تعدم منها شيء ثم
يعاد وقال الامام الغزالي في الرسالة القدسية معنى الحشر الاعادة بعد الافناء وفي

مباحث
حشر الاجساد
٢

لم يرد

لعله

وفي التمهيد السالمي المذهب عند اهل السنة والجماعة ان هذه الاجساد تحشر بعينها
فان قيل هذا الشخص اذا مات وانعدم فانه لا يتصور حشره بعينه بل يكون
ايجادا من العدم واستينافا بالتحقيق قلنا من الجائز ان يوجد هذا الشخص بعينه
والوجه الثاني هو ان الله تع يحشر هذا الشخص بعينه من حيث انه يجعل التراب
لحما وعظما كما كان فالجوهر يكون هذا الجوهر بعينه لكن تغير من صفة الى صفة
وتغير الصفة لا يوجب ان يكون تخليقا آخر وفي المواقف هل يعدم الله الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه
نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتج به من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
فان التفريق اهلاك اقول والجمع فالجزم في الحشر بجمع الاجزاء على المذهبين محل خفاء
قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به قالوا لو اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبداء
لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب بان اعادة
العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها سيما على قول المعلم القائل
بانه امر اعتباري والا يلزم تبدل الاشخاص بتبدل الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد
ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر
في الوجود لازم له لكن البقاء يتصور بدونه فكذا الاعادة واجيب ايضا بان المبتداء
الموجود في اول الوقت والوقت هنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم
بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين
متغايرين وبالضرورة لو اعيد الشيء لكان الوجود قبل العدم وبعده متحدا
واجيب بان التخلل في التحقيق زمان العدم بين زماني الوجود ولا محذور فيه كتخلل

على الاعدام

الوجود بين زمانى العدم اقول الوجود عارض لماهية الممكن زايد عليها فلم لا يجوز
ان يكون الشيء الواحد موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون
ابيض ببياضين متغايرين بحسب وقتين وكذا الوجود الذهني للماهيات نفسها
عندهم ويجوز ان يوجد كنه ماهية في ذهن شخص مرتين بحسب وقتين وذلك في التذكر
بعد النسيان ما وبالجملة الامور عندهم مستندة الى الاستعدادات وحركات فلكية
ونحوها فلم لا يجوز ان يوجد منهما ما يقتضي الوجود للاموات مرة اخرى في زمان آخر بعد
الفناء **قوله** لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الخ انت خبير بانه لو اعيد التاليف والحيوة
لزم القول باعادة المعدوم في الجملة فينبغي ان يحمل على اعادة الاجزاء الى مثل ما كانت عليه
من التاليف والحيوة ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدا لا عينه واعلم انه ذكر في شرح
المقاصد اهل السنة اوردوا مسئلة اعادة المعدوم لاجل مسئلة الحشر وان كان لارى
في الظاهر اجنبية عن مسائل الكلام **قوله** والاجزاء الماكولة فضلة فان قيل يحتمل
ان يتولد من الاجزاء الاصلية للماكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله
يحفظ من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد
في الوقوع لا في الجواز كذا في شرح المقاصد **قوله** اهل الجنة جُرد مُرد هذا حديث
اورده الترمذي والجُرد بالضم الاجرد وهو الذي لا شعر له **قوله** وان الجهنمي ضرسه الخ
في صحيح المسلم ضرس الكافر مثل احد قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد والا لزم تعذيب بلا شركة
في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به اقول لا يظهر القول بتعذيب الروح
فقط مع القول بحشر الاجساد والارواح معا وايضا انهم اختلفوا في ان عذاب القبر للجسد
او للروح او لكليهما فهي يوم القيمة الظاهر انه للجسد مع الروح نعم العمدة في ذلك الروح

قوله قلنا

قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ حاصله ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات
الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب وفي شرح المقاصد ليس التناسخ عود الارواح ح
الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم **قوله** والعقل قاصر عن ادراك الوزن حق
كيفيته ومثله في الكفاية وفي عمدة العقيدة النسفية ويتوقف في كيفيته وانت
خبير بان هاتين العبارتين تقالان فيما لم يتبين الكيفية في الشرع من الكتاب
او السنة بل في عبارات السلف ايضا وقد روي في كيفيته ان كتب الاعمال توزن وانه
يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية او يوزن العبد مع العمل
وقال الشيخ ابن حجر بعد نقل هذه الاقوال الصحيح ان الاعمال هي التي توزن وقال
قد اخرج ابو داود والترمذي وصححه عن ابي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ما يوضع في الميزان يوم القيمة من خلق حسن ولا يخفى ان كلا من الاقوال مجهول
الكيفية اذ السيئة الكبيرة يمكن ان يكتب على كاغذة صغيرة وتبديل العرض بالجسم غير
معقول ظاهرا والشخص الموزون عامل للحسنة والسيئة معا ووزن الاعمال انفسها
غير ظاهر **قوله** بشمائلهم ووراء ظهورهم بان يخرج شمائلهم من صدورهم الى ظهورهم لاجل الكتاب
الكتاب وفي نسخة من عمدة العقيدة النسفية قوله ووراء ظهورهم بكلمة او **قوله** ان ~~الحساب~~ السؤال
الله تعالى يدني المؤمن الخ اي يعطي له المرتبة والمنزلة الرحمانية وهذا شائع في اللغة يقال
فلان قريب من فلان ويراد الرتبة وفي شرح البخاري كنفه بفتح الكاف والنون بعدها
فاء والمراد به الستر والمعنى يحيط به عنايته التامة ومن رواه بالمثناة المكسورة اى المثناة الفوقانية يعني كتف ٢
فقد صحفه وفي شرح المشارق الكنف الناحية والجانب والاصل فيه الصيانة فمعنى
يضع عليه كنفه يصونه عن الخزي بما يستره عن اعين اهل الموقف وقوله كذبوا

الحوض

بالتخفيف واعلم ان الحديث مما اتفق عليه الشيخان **قوله** لقوله تع انا أعطيناك الكوثر هو فوعل من الكثرة قال ابن عباس هو الخير الكثير وقيل القرآن والنبوة كذا في شرح السنة وقيل تقرير الشرح يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره وانه في الجنة والحوض في الموقف **قوله** اورد البخاري الآية في باب الحوض فقال الشيخ ابن الحجر اشار البخاري الى ان المراد بالكوثر النهر الذي يصب في الحوض فهو مادة الحوض وجاء عن انس رضي الله عنه في ذكر الحوض هو حوض يرد علي امتي وفي حديث ابن مسعود نهر الكوثر الى الحوض ونقل الشيخ عن القرطبي الصحيح ان للنبي صلى الله عليه وسلم حوضين احدهما في الموقف قبل الصراط والآخر داخل الجنة وكل منهما يسمى كوثرا ثم قال قلت فيه نظر لان الكوثر نهر داخل الجنة وماؤه يصب في الحوض ويطلق على الحوض كوثر لكونه ممدا منه **قوله** زواياه سواء قيل اي يستوي طوله وعمقه وقيل يستوي طوله وعرضه فعلى القولين يلزم ان يكون مربعا متساوي الاضلاع لكن وقع في بعض طرق الحديث حافتاه كذا يشعر بانه طولاني فالمعنى ان البعد بين حافتيه الواقع في مسيرة شهر متساو اي لا يضيق حافتاه طولا في بعض المواضع ويتسع في بعض كما في انهار الدنيا **قوله** وريحه اطيب الخ في بعض طرق الحديث الواردة في البخاري هو احلى من العسل **قوله** من كنجوم السماء اي من قبيلها في الكثرة وفي بعض النسخ اكثر من نجوم السماء **قوله** من شرب منها الخ قيل يجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار قال الشيخ ابن الحجر قلت يدفع هذا الاحتمال انه وقع في حديث ابي بن كعب من لم يشرب منه لم يرو ابدا اقول فيه تامل **قوله** هو جسر بفتح جيم وبكسر على ما في النهاية الجزرية

عليه ل

الصراط

قيل

يوم الحشر ه

قيل المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال صلى الله عليه وسلم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بان يستانف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور اقول قد اخرج احمد والترمذي عن انس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي فقال انا فاعل فقلت اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال انا عند الميزان قلت فان لم القك قال انا عند الحوض ثم قال الترمذي هذا حديث حسن واورده الشيخ ابن الحجر وسكت عن تضعيفه وقال ان الذي يمر على الصراط الى الحوض يكون قد نجا من النار وفي معتقد الشيخ ابي المعين النسفي الميزان والحساب على الصراط فيوزن حسنات كل واحد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضي الى الجنة ومن كان من اهل الشقاوة يسقط في النار ثم الحديث الغريب اذا كان غير ضعيف يعارض المشهور عند المحدثين فيوفق بينهما ان امكن والا فان علم التاريخ يقال نسخ المتاخر المتقدم والا فيرجح احدهما بجهة من جهات الترجيح المذكورة في كتبهم لكن الحديث الغريب من خبر الآحاد يرجح عليه الحديث المشهور عند الفقهاء الحنفية الا ان الكلام في ان ما جعله مشهورا هو الحديث المشهور بحسب الاصطلاح **قال المص** والجنة حق والنار حق الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير كذا في شرح المقاصد **قوله** وهذه في عالم العناصر محال لانه لا يمكن ذلك الا بعد فنائهما وفراغ الاحياز عنهما ليحصل فيهما حتى يكون عرضها كعرضهما اذ لو كانت الجنة في تلك الاحياز المشغولة بهما لزم تداخل الاجسام **قوله** مستلزم لجواز الخرق والالتئام وذلك على تقدير كون الجنة في عالم آخر باعتبار هبوط آدم عليه الصلوة والسلام

الى الارض **قوله** لنا قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها كذا في شرح المقاصد وقد يقال ان ذلك الحمل مردود ايضا بقوله تعالى اهبطوا
اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل الا ان يقال يحتمل ان يكون ذلك البستان
على موضع مرتفع كقلة الجبل او ذلك بين فارس وكرمان والهبوط منه الى ارض الهند فانها
سافلة بالنظر الى فارس وكرمان **قوله** مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين فان قيل
اذا كانت الجنة معدا للمتقين والنار للكافرين فاهل الكباير بلا توبة لا يدخلون النار
الا اذا قيل بكفرهم وكذا لا يدخلون الجنة ان اريد بالتقوى فعل الخيرات وترك السيئات
قلنا اعداد منزل لقوم لا ينافي ادخال قوم آخرين فيه كما اذا دخل السلطان ضيفا في
منزل معدٍ لحرمه وخواصه وكما ادخل القاضي المديون في السجن المعد لحبس السارق زجرا
عليه **قوله** يحتمل الحال والاستمرار فيه بحث لان بجعلها كائنة لهم بان يكون لهم مفعولا
ثانيا والمقصود من جعلها لهم تمكنهم من السكنى فيها ويحتمل السكنى بالفعل وفي الاستقبال
ظاهر وعلى كل تقدير لا يظهر الحال اى زمان نزول الآية ولا الاستمرار اذ الجنة كانت عند خلق
آدم عليه السلام محلا لتمكنه وسكناه فالظاهر ان نجعلها حكاية الحال الماضوية وكان ذلك
مراده قدس سره ايضا **قوله** ولو سلم الخ يعني ان الآيتين ليستا قطعيتين فيما ذكرنا وذكرتم
بل ظاهرتان فتتعارضان فتتساقطان فتبقى قصة آدم وهي قطعية سالمة عن المعارض **قوله**
قالوا لو كانتا موجودتين الخ قيل يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام لان الشئ هو
الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كقوله تعالى خالق كل شئ ويمكن ان يقال المشتقات
حقيقة في الحال وقد نقل العلامة في شرح الكليات عن الشيخ ان الشئ يرادف الموجود فمعنى الآية

كل

كل موجود في الدنيا هالك ويؤيده قوله تعالى كل من عليها فان **قوله** لا يمكن دوام الكل
بعينه الخ فانه اذا اكل فني بشخصه بالضرورة فالمراد الدوام التجددى العرفي الغير المنافي
للفناء لحظة لا بعدها ويحتمل ان يراد بالدوام انه لا يخلو عن ماكول كما يقال ثمرة هذا
البستان لا تنقطع بان يكون في كل زمان نوع ثمرة او يراد ان هلاك كل شخص بعد وجود
مثله فلا ينقطع نوع كل ثمرة اصلا **قوله** بل يكفي الخروج عن الانتفاع اى المقصود منه
فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع **قوله** قد اختلفت الروايات
الكبيرة
فيها فروى الخ تقرير المقام على هذا الوجه ماخوذ من شرح المختصر العضدى **قوله** الشرك
بالله اختار الشيخ ابن الحجر حمله على مطلق الكفر وجعل تخصيصه بالذكر لغلبته في الوجود سيما
في بلاد العرب وابطل حمله على خصوصه بان التعطيل اعظم من الشرك **قوله** والفرار
من الزحف اى الفرار من الجهاد ولقاء العدو **قوله** والسحر ذكر المص في التيسير قال الامام
ابو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطاء ويجب البحث عن حقيقته فان كان
في ذلك رد ما لزم في شرط الايمان فهو كفر والا فلا وزعم الشياطين ان كتاب السحر نزل على
سليمان عليه السلام فكتمه فكفر سليمان بذلك فاكذبهم الله تعالى فقال وما كفر سليمان
وفي شرح البخاري السحر من الكباير بالاجماع فمنه ما يكون كفرا ومنه ما هو معصية وعن
مالك ان الساحر كافر وقد اجيز السحر اما ليميز ما فيه كفر عن غيره ولا محذور فيه الا من جهة
الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فلا منع كمعرفة كيفية عبادة الاوثان واما لازالته عن موضعه
فان كان لا يتم كما زعم بعضهم الا بنوع كفر او فسق فلا يحل اصلا والا لجاز وفي كتاب انوار
الفقه حرم فعل السحر اجماعا ويكفر مستحله وان وصف الساحر فعله بما ليس بكفر فليس بكافر
وتعليمه وتعلمه حرام ان لم يحتج الى تقديم اعتقاد كفر والا يكفر فظهر بهذا التقرير اندفاع

ماقيل ان اريد بالشرك مطلق الكفر يندرج فيه السحر لانه كفر بالاتفاق والا فسايد انواع
الكفر يبقى خارجة وبالجملة لفظ الحديث اى تسعة يدل على تغاير الشرك والسحر بحسب
المراد بهما لكنه قال الشارح في آخر بحث النبوة من هذا الشرح لا كفر في تعليم السحر بل في
اعتقاده والعمل به وقال في شرح الكشاف ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعده
نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه فليتامل
قوله والالحاد في الحرم قال قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدى اى الظلم في حرم مكة
وهو في الاصل الميل وقيل الالحاد في الحرم منع الناس عن عمارته اقول الاظهر ان يراد به
جعل شيء من الحرم حلا ويحتمل العكس واعلم ان تقرير مسئلة المقام يحتاج الى زيادة بسط
في الكلام فنقول روى البخارى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا
السبع الموبقات قالوا يا رسول الله ما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم
الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات
فذكر الشيخ ابن الحجر روى ابن عمر فيما اخرجه البخارى في مصنفه المسمى بالادب المفرد والطبرى وعبد
الرزاق واسمعيل القاضى مرفوعا وموقوفا قال الكبائر تسع فذكر السبعة وزاد
الالحاد في الحرم وعقوق الوالدين للطبرانى عن ابى امامة انهم تذاكروا الكبائر منها الزنا
وفي الموطا عن النعمان بن مرة مرسلا الزنا والسرقة وشرب فواحش ثم ذكر الشيخ ابن الحجر
عدة الكبائر ح وجدت في الاحاديث الصحاح والضعيفة عشرون خصلة والجمع على عدة
من ذلك اقوى من المختلف فيه الا ما عضده القرآن او الاجماع فيلحق بما فوقه وقيل
في الاقتصار في الحديث على السبع ان مفهوم العدد ليس بحجة وهو ضعيف فالاولى ان
النبى صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذكورات ثم اعلم بالزائد فيجب الاخذ به وان الاقتصار وقع

اى المهلكات
م

يحسب

بحسب حاجة السائل او نحو ذلك وقال الرافعى والنووى من الشافعية الكبيرة هى الموجبة
للحد وقيل ما يلحق الوعيد لصاحبه بنص كتاب او سنة والثانى هو المعتمد اذ العقوق
مثلا معدود منها في الصحيحين ولا حد عليه انتهى كلامه وذكر في شرح الوقاية الصحيح ان
الاحاديث ليست لبيان الحصر فالكبيرة كل ما يسمى فاحشة كاللواطة او ثبت لها بنص
قاطع عقوبة في الدنيا او في الآخرة وفي الكافى الاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين
وفيه هتك حرمة الله تع فهو كبيرة والا فصغيرة وقال امام الحرمين المرضى عندنا ان كل
ذنب يعصى الله تع به كبيرة فرب شيء يعد صغيرة بالاضافة الى الاقران ولو كان في حق
الملك لكان كبيرة فكل ذنب بالاضافة الى مخالفة عظيم ولكن الذنوب وان عظمت فهى
متفاوتة في رتبها ونقل الشيخ ابن الحجر عن القرطبى ما اطه يصح عن ابن عباس ان كل
ما نهى الله عنه فهو كبيرة لانه مخالف لظاهر قوله تع الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش
الا اللمم وقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم ثم نقل عن الفراء
ان المراد بالكبائر في الآية الثانية كبير الاثم وهو الشرك وقد يكون لفظ الجمع للواحد
كقوله تع كذبت قوم نوح المرسلين ولم يرسل اليهم غير نوح ويؤيده انه قرئ الآية
بلفظ المفرد وفيه ان تكذيب نوح في المعنى تكذيب المرسلين جميعا فانه بارسالهم
عليهم السلام فقال والاظهر ان الجمع باعتبار جزئيات الكفر بالنظر الى افراد المخاطبين
او باعتبار انواع الكفر **قوله** او حمية او انفة يقال حميت عنه كذا حمية بالتشديد
اذا انفت منه وانف بالكسر من الشيء يانف انفة اذا استنكف كذا في الصحاح **قوله**
والتلفظ بكلمة الكفر انت خبير بانه لا يظهر ذلك في جميع الكلمات التى عدها الفقهاء الفاظ
الكفر فان بعضها للتاويل وفي محل النزاع والاجتهاد الا ان يراد ذلك فيما اذا لم يأول

عن
ـه

وحملت على ظاهرها مما هو كفر ومخالف لدين الاسلام **قوله** هو قول الحسن
في البداية وشرح التمهيد وشرح المسلم انه رجع عن هذا **قوله** لما اجمع عليه السلف
اذ النفاق على ما قال الحسن كفر محض كذا قيل والظاهر انه لم يقل بان الكبيرة تدخل
في الكفر المقابل للايمان ذكر في التبصرة لرد مذهبه القول بثبوت النفاق والتصديق
في القلب ظاهر الفساد لحقيقة ان النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن
فمن جعل من صلحت سريرته وظهر منه فسق في ظاهره فقد غير الحقيقة وفي شرح التمهيد
صاحب الكبيرة منافق عند الحسن الآن لانه خالف بقلبه ما اعطى بلسانه من الايمان
وحفظ حدوده وفي البداية مرتكب الكبيرة يصير كافرا عند الخوارج وعند المعتزلة
يخرج من الايمان وعند الحسن يقول انه منافق وقال في شرح المسلم اجمع العلماء على
ان من كان مصدقا بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال اي كذب الحديث وخلف الوعد
والخيانة لا يحكم عليه بكفر ولا هو منافق يخلد في النار وقال ايضا الحسن اما رجع في الآخر
عن هذا المذهب المنسوب اليه ولانه جعل هذه الخصال في الحديث اية منافقين مخصوصين
في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان صاحب الكبيرة عنده منافق بحسب العمل اوشبيه
بالمنافقين بحسب الاعتقاد لا انه كافر ولا ان له منزلة بين المنزلتين **قوله** والحديث
وارد على سبيل التغليظ فالمراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك التقييد تغليظا
ومبالغة ودلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن او المراد من تمام الكلام قباحة
هذا الفعل وفي التعسر والتحور تغليظ ومبالغة كما لا يخفى وقيل المراد بالايمان في الحديث
الثاني الحياء **قوله** على رغم انف ابي ذر يقال رغم بالكسر وبالفتح وارغمه الله الصقه
بالرغام بالفتح وهو التراب هذا هو الاصل ثم استعمل في الذل والعجز عن الانصاف والانقياد

عن ذكره

عن ذكره ومنه الحديث وان رغم انف ابي ذر اي وان ذل وقيل وان كره يستفاد من
النهاية الجزرية ثم الظرف متعلق بالجزاء المحذوف اي دخل الجنة متلبسا مشتملا على
لرامته او بتقدير قلت هذا الكلام على رغمه **قوله** ومن لم يحكم بما انزل الله وجه
الاستدلال انه علل كفرهم بعدم الحكم وهو معصية كبيرة فيدل على ان الكبيرة كفر اذ التعليل
بالمشتق يشعر بعلية المأخذ مع ان كلمة من عامة متناولة للفاسق ايضا والجواب
انه من باب التغليظ كما في حديث من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله تعالى في بيان
وجوب الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين ويحتمل ان يراد من لم يحكم للانكار و
الاستهانة وقيل المراد بما انزل التورية بقرينة ما قبل الآية اعني قوله انا انزلنا
التورية فالمراد بمن لم يحكم اليهود وفيه ان المراد من العبارة الكفر بالنظر الى عدم الحكم
وقيل الحكم بالشيء التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله اقول تفسير
الحكم هنا بالتصديق غير ظاهر بل معناه القضاء كما يقال حكم القاضي عليه بكذا واجاب اي عن الاستدلال المذكور
في شرح المواقف بان كلمة ما هنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل
الله وفيه نظر اذ لا دليل على ان عدم الحكم اصلا كفر ولا رواية فيه **قوله** ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون في شرح المقاصد وجه الاستدلال ان ضمير الفصل
لحصر المسند فيكون كل فاسق كافرا والجواب ان المراد بالفاسقين الكاملون للقطع
بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان **قوله** من ترك الصلوة الخ الجواب ان جعل
ترك الصلوة كفرا استعظام له وتغليظ في الوعيد او المراد كفران النعمة **قوله** ان
العذاب على من كذب وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه لحصره على المسند والجواب
ان المراد الكامل الهائل من العذاب والحصر اضافي بالنسبة الى المتعين وبهذا

التقرير يعلم حال الآيتين الاخرتين **قال المص** والله لا يغفر ان يشرك به انما عبر عن الكفر بالشرك متابعة للآية والنكتة فيها ان كفار العرب كانوا مشركين **قوله** لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا ينبغي ان يعلم ان المسطور في كتب الحنفية انه هل يجوز عقلا العفو عن الكفر ام لا قالت الاشعرية يجوز ذلك وكذا تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة وعندنا لا يجوز ذلك وهو الصحيح ثم استدلوا على مذهبهم بما ذكر في الشرح لكنه قال في شرح المقاصد وضعفه ظاهر وكان وجه استلزام القول بالقبح العقلي فينا في قولهم يجوز للشارع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن ولا يجب عليه الاصلح للعباد ولا رعاية الصلاح لهم عندهم اقول بعض الحنفية قائلون بالحسن والقبح العقليين في الجملة على ما في التوضيح فكانهم فرقوا بين الايجاب وبين القول بالحسن والقبح بقي امر آخر هو انه يجوز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية وانه ليس كل كافر يعتقد كفره حقا بل قد يكون شاكا فيه اللهم الا ان يراد به عدم اعتقاد الاسلام فلا يطلب عفوا وايضا الكرم يناسبه ان يعطي الكريم من لا يطلب منه ولا يتوقع منه وايضا كل كافر في الآخرة يعتقد قبح الكفر وحسن الاسلام ويطلب المغفرة في الآخرة وايضا نهاية الكرم تقتضي نهاية الجناية فليتامل **قوله** والمعتزلة يخصونها الخ في شرح المقاصد اختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الكثيرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع انه عدول عن الظاهر

العفو عن
ص

بلا دليل وتخصيص للعام بلا قرينة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة لا يصح في مثل ان الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة يعم المشرك ايضا فلا يصح التفرقة بينه وبين ما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا تتعلق بالمشية وفي شرح المواقف الاجماع على انه عفو فقالت المعتزلة عن الصغائر قبل التوبة ولا استحقاق للعذاب عليها عندهم فعموم قوله تع ويغفر ما دون ذلك للصغائر واقع عندهم بلا حاجة الى التقييد بالمشية بل لا يجوز فان مغفرتها واجبة اذ لا استحقاق اذا عرفت ذلك عرفت فساد ما قيل الضمير في قوله يخصونها ليس راجعا الى الآيات والاحاديث لانه يشكل ذلك في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر جمعا بين الادلة ولانه عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء **قوله** وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم في هذا التقرير سوء ادب لان هذا القول مذهب الاشاعرة واليه ذهب بعض الحنفية حتى ذكر الشيخ ابو المعين قال اهل السنة بجواز ذلك وذكر في المواقف واستدلوا بان ذلك لا يعد نقصا عند العقلاء وعلل بعضهم عليه بان ذلك ليس بكذب لان الكذب انما يكون فيما مضى لا فيما يستقبل بل هذا خلف والخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد وفي شرح المقاصد هذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل ثم ان المحققين من الحنفية على خلاف الاشاعرة كما سطر في البداية وغيرها وفي تفسير القاضي قوله تع ما يبدل القول لدي اي بوقوع الخلف فيه فلا تطمعوا ان ابدل وعيدي وعفو بعض

المذنبين لبعض الاسباب ليس من التبديل فان دلايل العفو تدل على تخصيص
الوعيد وبمثل ذلك قال في البداية وشرح المقاصد في تقرير مذهب المحققين ايضا
وقيل لعل مراد الاشاعرة ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبني اخباره
على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب لا تبديل اقول فيه بحث اما اولا
فلان دليلهم على جواز الخلف فيه لا يساعد ذلك واما ثانيا فلان قوله تعالى ما يبدل القول
لدي ورد لتوبيخ الكفار ورفع خصومتهم فيما بينهم يوم القيمة وعدم التبديل للوعيد
المقيد بالمشية غير مفيد ونافع واما ثالثا فلانه لا يصح ابطال قول الجهمية القائلين
بانقطاع العذاب في حق الكفار بقوله تعالى خالدين فيها ابدا الوعيد مبني على المشية ومقيد بها
والفرق في ذلك بين وعيد الكفار ووعيد العصاة نظرا الى الكرم غير ظاهر **قال المص**
ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اما الاول فلقوله لدخولها تحت
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك واما الثاني فقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للمجازاة فلو كان القطع بعدمها لا وجه للاحصاء هذا الظاهر اذا
اريد ان الاحصاء للسوال والمجازاة معا واما اذا اريد ان احدهما كاف فالوجه
ان المجازاة تعميم بعد تخصيص اذ السوال ايضا جزاء ذكر الفقهاء ان تعزير العلوية
والعلماء ان يقول القاضي بلغني انك فعلت كذا فافهم **قوله** لا بمعنى انه يمتنع عقلا
فيه انه ذكر في شرح المواقف لا استحقاق للعقاب في الصغيرة اصلا عندهم فالظاهر انه
يقبح عقلا **قال المص** والشفاعة اي المقبولة ثابتة في شرح المقاصد يدل على
ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين التائبين لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في العرصات

واما بعد

واما بعد دخول النار وفي تمهيد السالمي من المعتزلة من انكر الشفاعة اصلا ومنهم من
اثبت لمن اجتنب الكبائر وارتكب الصغائر فيحتاج في عفوها الى الشفاعة ولمن تاب
عن كبيرة الى القبول للتوبة ولمن اجتنب الكبائر والصغائر لزيادة الدرجة وفي
شرح البخاري قال عياض اثبت المعتزلة الشفاعة العامة في الاراحة من كرب الموقف
وهي الخاصة بنبينا صلى الله عليه وسلم والشفاعة لرفع الدرجات وانكرت ما عداهما
قلت في تسليم المعتزلة للشفاعة العامة نظر وقال النووي الشفاعة خمس الاراحة
من هول الموقف وفي ادخال قوم الجنة بغير حساب وفي قوم حوسبوا فاستحقوا
العذاب ان لا يعذبوا وفي اخراج من ادخل النار من العصاة وفي رفع الدرجات ولا يرد
على الحصر في خمس الشفاعة في التخفيف للعذاب عن صاحبي القبرين كما هو المشهور
في الحديث لكونه من جملة احوال الدنيا بقي هنا اشكال هو انه ذكر في اول التلويح ان
مرتكب المكروه تحريما يستحق حرمان الشفاعة فيلزم حرمان اهل الكبائر بالطريق الاولى
لقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد قال الائمة ان الشفاعة
ثابتة مطلقا لاهل الكبائر وذكر في بحث الاحكام من التلويح ان ترك الواجب حرام يستحق
العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله
صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فعلى هذا لا ينبغي ان يدفع الاشكال بحمل
حرمان الشفاعة على حرمان الشفيعية او بان استحقاق الحرمان لا يقتضي الوقوع
الا ان يقال قوله لم ينل شفاعتي محمول على الاستحقاق لذلك كما في كثير من نصوص الوعيد
ولنا الدفع بان جزاء الادنى لا يستلزم جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ففيه انه
اذا نال الشفاعة الاعلى اي الكبيرة ولم ينل الادنى اي المكروه وترك السنة ارتفع المجازاة

في ط

النوري ٢
اصل

لا ينبغي ٢
لعله

في الاعلى وترتب على الادنى جزاؤه من المعاتبة وانحطاط الدرجة بل العقاب فيلزم ترجيح
الادنى على الاعلى في المجازاة يوم القيمة ثم الدفع بتقييد حرمان الشفاعة برفعة الدرجة
او بعدم الدخول بعيد فان ذلك خلاف الظاهر بلا دليل ويمكن ان يدفع بان يراد حرمان
الشفاعة المترتبة على السنة او على ترك المكروه **قوله** من جواز العفو الاولى
ترك لفظ الجواز **قوله** وعندهم لما لم يجز اذ المغفرة بدون التوبة قبيحة عندهم وهو
تعالى لا يفعل القبيح فلا يجوز بالشفاعة ايضا **قوله** يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
في شرح المقاصد لكنه مع هذا التكليف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم
لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة لزيادة المنافع بل
لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان يكون لاسقاط
الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب ويمكن ان يقال لو كان الشفاعة
لرفعة الدرجة لم يكن عدمها مقتضيا لتقبيح الحال **قوله** ولا يقبل منها شفاعة اختلف
المفسرون في مرجع الضمير فقيل النفس الاولى وقيل الثانية وعلى هذا الاحتمال ان يقال المعنى
ان طلب النفس العاصية خلاصها بشفاعة شفيع لم يقبل منها ولا ينافي ذلك ان يقبل شفاعة
الشفيع بان يشفع بلا طلبها وتوسلها به لكنه يرده قوله تع في الآية الاخرى بعدها ولا تنفعها
شفاعة **قوله** بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص فيه بحث لان النفس نكرة في سياق
النفي فيكون عامة وقد عد الاصوليون تلك من صيغ العموم واعتبروا فيها الوضع النوعي
صرح بذلك في شرح المختصر لابن الحاجب وقد نظر بعضهم الى الوضع الشخصي فقال عمومها ضروري
عقلي والضمير راجع اليها فيكون عاما ايضا لا يقال هو راجع اليها لا باعتبار العموم مثل ان
يقال لا رجل في الدار وهو على السطح لا يلزم ان يكون كل رجل عليه لانا نقول لا نظير ذلك

في صورة

في صورة اعادة النفي مع ان سياق الآية يفيد العموم **قوله** يجب تخصيصها بالكفار
هذا التخصيص بحسب الارادة وما سبق من التعميم بحسب الدلالة **قوله** فلا معنى للعفو
لا يخفى انه يبقى على تقدير كلامه الصغيرة مع الكبيرة بلا توبة ويتصور العفو بالنظر الى
تلك الصغيرة قال تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها لكنه قال في شرح المواقف
لا استحقاق للصغيرة عندهم للعذاب فلا معنى للعفو عنها **قوله** دالة على الشفاعة
بمعنى طلب العفو اي على وقوع الشفاعة بهذا المعنى ايضا لا على قصرها عليه فلا ينافي
ما سبق من شرح البخاري **قوله** ولا يمكن ان يرى جزاءه الخ قيل فيه منع ظاهر لجواز
ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه والجواب ان جزاء الايمان الجنة كما اعترف
المعترض ايضا وقد جعل الجنة في الاحاديث في مقابلة الايمان والخروج عن الجنة باطل
بالاجماع نعم جزاء الخير مطلقا يمكن ان يكون التخفيف في العذاب **قوله** ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات هذا الاستدلال انما يتم لو لم يدخل الترك في العمل الصالح كما هو الظاهر
والا فترك الكبائر والكف عنها واجب بقي ان المؤمن الذي هو صاحب الكبيرة ولا عمل له
لا يدخل في هذه الآية على انه غير مخلد في النار ويمكن ان يقال لرد مذهب الخصم من ان
صاحب الكبيرة مطلقا في النار **قوله** وقد جعل جزاء للكفر اي على الاطلاق من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية
وهذا الدليل الزامي والا فتصرفه في ملكه تع لا يوصف بالظلم وللقائل ان يقول قد جعل الجنة
على الاطلاق في الاحاديث الصحيحة جزاء مجرد الايمان كما انه جزاء للايمان مع العمل وبينهما
تفاوت ويمكن ان يقال جزاء مجرد الايمان دخولها انتهاء ولذا لم يجعل جزاء بلفظ لام
الاختصاص او بلفظ اعدت كما في جزاء الايمان مع العمل **قوله** وكذا من تعدى

جميع الحدود فيه بحث لان التعدي هو المخالفة في الحدود وهو عدم العمل بها كبيرة لا كفر
والجواب ان حدود الله احكامه على ما في المغرب فالنهي عن عبادة الصنم مثلا والامر
بالايمان من جملة الحدود فالتعدي عنها كفر **قوله** افعال من الامن ذكر في شرح
المقاصد الهمزة للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق ذا امن من ان يكون
مكذوبا او جعل الغير امنا من الكذب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار
والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول ثم ذكر في ايمان المقلد ان الايمان
من الامن بمعنى ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه
في هذا الخبر اقول ينبغي ان يعلم ان قولهم ان يكون مكذوبا معناه ان يكون ممن القي
عليه الكذب قال تعالى وظنوا انهم قد كذبوا بالتخفيف اي كذبتهم انفسهم حين حدثتهم انهم
منصورون او كذبهم القوم بوعد الايمان هنا بحثان الاول ان آمن بمعنى صدق لا
يتعدى بنفسه ويتعدى بالباء كالتصديق بلا تفاوت فلا يظهر اعتبار التجوز والتضمين
في تعديته بالباء الثاني ان اعتبار تضمين الاقرار والاعتراف يقتضي اعتبار القول
اللساني جزءا في الايمان الشرعي كما هو مذهب البعض **قوله** وما انت بمؤمن لنا الاولى
ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون في ظاهر النظر اللام في
لنا للتقوية العمل لا للتعدية الا انه لا يظهر بالتامل في المعنى انه لم يقصد به جاعل الغير
امنا بل مصدق لنا **قوله** من غير اذعان وقبول كما في صورة الشك اعترض في شرح
المقاصد على تقدير اتحاد التصديق في اللغة وفي المنطق بان اليقين الحاصل بدون
الاذعان والقبول مع الجحود والاستنكار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور
دون التصديق وهو ظاهر البطلان ثم اجاب بانا لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على تفسيره

صار
لعد

بحث الايمان

مسئلة

اذعن له اي خضع وذل
من الذل بالكسر وهو ضد
الصعوبة لا من الذل
بالضم ضد العز
صحاح

رئيسهم

رئيسهم لا على ما يفهمه كل ملاح هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن
واما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان تصورا او خارجا
عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان
وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين اقول
بل في امكان الايقان بدون الاذعان الف كلام الا ان يراد بالاذعان التسليم بالمعنى
المغاير للاذعان العلمي كما اشتهر عن الطائفة النظامية والعجب ان مثل قول الشارح يقينا
منا من غير اذعان وقبول يقول للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له
بدونه ثم اورد اعتراض شرح المقاصد على تفسير ابن سينا للتصديق فاجاب بان له
ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي قال
واعلم انه قال بقي هنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي صرح به في شرح
المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان
التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق اقول ذكر في شرح المقاصد لدفع ما قيل
ان الايمان هو اليقين وذلك لا يتفاوت كلاما يتبادر منه ان المعنى المعبر عنه
بكرويدن التصديق القطعي والظاهر انه سهو وهو معنى التصديق المقابل للتصور
كما نقله عن الشيخ وصرح به في مواضع في شرح المقاصد وغيره وسيجيء في بحث تزايد
الايمان كلام في اعتبار اليقين او مجرد الجزم او الظن في الايمان **قوله** فلو حصل
هذا ~~الايمان~~ المعنى لبعض الكفار الخ في كلمة لو اشارة الى منع حصوله مع شيء من امارات
التكذيب ولذا ذكر في بحث الكفر من شرح المقاصد بلفظ لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور وقال المولى صدر الشريعة في ميزان الكلام من الامور

ما يحكم العقل ضرورة انه لازم للتصديق وان ضده لا يجتمع معه كتعظيم الرسول
صلى الله عليه وسلم والاجتناب عن سبه واهانته والاحتراز عن القاء المصحف في
القاذورات ثم الاظهر من تقرير شرح المقاصد ان تلك الامور والامارات سبب للحكم
بالكفر واجراء احكامه وقد صرح في شرح المواقف بان المصدق لا يصير كافرا عند الله
تعالى بشيء من تلك العلامات لكنه مخالف لما عليه الفقهاء الحنفية فانهم في كتب الفروع
مصرحون بكفره فيما بينه وبين الله تع ايضا وبانه لا ينفعه التصديق وهو المفهوم
من شرح البخاري في باب استتابة المرتدين ولا يبعد ان يحمل على ذلك ما في شرح المقاصد
في بحث الايمان من ان هذا التصديق غير معتد به **قوله** الى حل كثير من الاشكالات
منها ان بعض الكفار اطلق عليه اسم الكفر مثل شد الزنار مع انه مصدق بالقلب
ومنها ان التصديق تفعيل من الصدق بمعنى نسبته الى المتكلم ولا يكفي ذلك في الايمان
ومنها ان لفظ گرويدن يشعر بانه فعل من الافعال فلا يكون الايمان استدلاليا
قوله ما علم بالضرورة بحيث الخ اي اشتهر ذلك في دار الاسلام يحصل بعلم المبتدين
وغيره ويستوي في تبليغه وجوب القبول عنه العبيد والفاسق وغيرهما وانكاره كفر
وما ليس كذلك بل يختص بعلم الخاصة من المجتهدين فليس انكاره بكفر عند الشافعية
وكفر عند الحنفية ان ثبت بنص قطعي او اجماع والا فلا فليتامل **قوله** ركن لا يحتمل
السقوط اصلا اي عمن يجب عليه فلا يرد ان اطفال المؤمنين مؤمنون حكما لا حقيقة
قوله التصديق باق في القلب قيل هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك
فلا يجتمعان والجواب انه ذكر في شرح البخاري قال المازري الصحيح ما عليه اهل السنة ان
الله تع يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان اقول ويؤيده وقوع

الرؤيا

الرؤيا الصالحة من الصحابة في الاذان وحديث من رآني فقد رآني ولو سلم الضدية
في الجملة فنقول التصديق علم القلب والنفس والنوم ضد الادراك الحسي الظاهري لا الباطني
عمل
لعله
اذ النوم تعطل القوى بسبب ابخرة لطيفة سريعة التحلل تصاعد الى الدماغ صرح
بذلك في التلويح ولو سلم تضاده للادراك مطلقا فذلك باعتبار التحصيل واستعمال
العقل والقوى في كشف المنار والنوم عجز عن استعمال القوة لفترة عارضة مع قيام
عقله اي انه لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا يقدر ايضا
على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات وبالجملة لا يظهر ان يقال بزوال الادراكات
بالنوم كيف والموت اعظم منه في تعطيل القوى مع انه لا يبطل به الادراكات بل تقوى
الادراك فيه نعم نقل في بحث العلم من شرح المواقف عن الامام الرازي والنائم لم يزل
عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا
الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه
لكنه ذكر في المطالب العالية كون النفس مدركة للجزئيات غير موقوفة على الآلات
الجسمانية واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان النفس بعد مفارقة البدن مدركة
للجزئيات بقي انه لا يظهر دوام ادراك لا في اليقظة ولا في النوم تامل **قوله** والنصوص بانه
معاضدة لذلك في شرح المقاصد الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان و
بنصوص يدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى
انكار النصوص قال تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان فعلم من هذا التقرير انه ليس
المطلوب في المقام بالنصوص بقي ان يكون الايمان من سائر افعال القلب ليحتاج
الى ان يقال انه في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع النقل عنه ولا ينبغي ان يراد

بالايمان في النصوص المعنى اللغوي ليفتقر الى ان يقال انه مجاز والاصل الحقيقة **قوله**
مثل شققت قلبه لا يخفى انه لا يدفع ان يكون التصديق جزء الايمان **قوله** ثم الايمان
هو التصديق فيه اثبات لكون الايمان لا يعتبر فيه التصديق بل هو فعل اللسان
في الشرع بدليل قناعة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالكلمة ايمان المؤمنين فهذا
معارضة لا اثبات التصديق في الايمان فلا يرد عليه النصوص المعاضدة كما لا يخفى **قوله**
حتى لو فرضنا الخ في شرح المقاصد واجيب بانهم اي الكرامية لا يعنون ان الايمان هو التلفظ
بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية لفظة
كانت من غير ان يجعل التصديق جزء منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع **قوله**
فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ
على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما لكنه ذكر في المواقف ان الاقرار يسمى
ايمانا لغة ويفهم من سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ووجه ذلك غير ظاهر اذ ليس
الفرحان صاحب الآثار ولا معنى الفرح الآثار ويمكن ان يقال الاقرار باللسان التصديق
لغة وهو الايمان اذ التصديق اللغوي يفسر في الفارسية بقولنا راستكوي داشتن
وفي تاج المصادر يقال كذبت الرجل اذا قلت له كذبت وكذلك اذا اخبرت انه كاذب
والتكذيب في مقابلة التصديق والتعظيم في اللغة بزرك داشتن وبزرك كردانيدن
وقد قسم القوم التعظيم الى الظاهري والباطني **قوله** مع القطع بان العطف يقتضي
المغايرة بحسب الظاهر واما عطف الجزء على الكل فمأول عن الظاهر لاعتبار خطابي وادعاء
المبالغة **قوله** حد الجزم والاذعان فيه ان الاذعان اعم من الجزم فانه المعتبر في مطلق
التصديق المتناول لغير الجزم واعلم انه ذكر في شرح المقاصد كلاما دالا على ان المعتبر

لما سبق

في الايمان

في الايمان اليقين ثم ذكر القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن
الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وقال في المواقف الظاهر ان
هذا الظن الغالب حكمه حكم اليقين ونقل في شرح المسلم توقف مالك رحمه الله في قبول الايمان
للعصيان بانه التصديق واذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان لكنه ذكر بعد ذلك
اتفق اهل السنة على ان المؤمن الذي لا يخلد في النار من اعتقد بقلبه دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك وهو الموافق لما اختاره الامام الغزالي في كتاب
الفيصل وذكر الحنفية في كتبهم الاصل في المسائل الاعتقادية ان يقال ما اعتقدته و
قلت به حق يقينا وما قال غيري باطل يقينا وفي الحاشية الشريفية على شرح المختصر المسئلة
العلمية دون العملية يطلب فيها اليقين فقط اقول يؤيده قوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقوله تعالى حكاية عن الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وايضا
لا يلايم قول الاشاعرة بكفاية الظن الغالب قولهم ان ايمان المقلد لا يعتبر الا ان يقال
الظن لموجب ودليل ظني بخلاف التقليد والظاهر عندي التفصيل بان يقال يطلب
اليقين في اثبات الصانع والوحدانية والنبوة والقيامة وامثالها من اصول الدين
ويكفي الظن في تعلقه افعال الله تعالى واطلاق الاسماء عليه تعالى وحقيقة الصراط وكيفية
الميزان وقد صرح في مباحث السنة من التلويح بان تفاصيل امور الآخرة كالصراط
ظنية **قوله** وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم كذا في كثير من الكتب المشهورة
كالبداية وشرح التمهيد ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد وذلك لان الايمان الاجمالي
متعلقه الكل الملحوظ اجمالا والايمان التفصيلي متعلقه كل واحد من جزئيات متعددة
ملحوظة تفصيلا ولا ريب في ان الايمان بالكل وبكل واحد بخصوصه مغاير للايمان بالكل فقط

قوله

وزائد عليه وقد زاد الثواب بزيادة التفصيل والحاصل ما يجب الايمان به لا يتكثر ذاته في
الواقع على تقدير الاجمال والتفصيل وانما التفاوت بالملاحظة اجمالا وتفصيلا لكنه
يزيد ذات التصديق بالملاحظة التفصيلية على التصديق الاجمالي في شرح المقاصد الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصره صلى الله عليه وسلم
على ما يتوهم **قوله** وحاصله انه كان يزيد الخ في شرح المقاصد وهذا ما قال امام الحرمين
النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك
والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفتراث فيثبت للنبي صلى الله عليه
وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا
المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه
مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **قوله**
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان الخ فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف
يتصور الزيادة والنقصان قلت السلف يقولون ببقاء الايمان ما بقي التصديق
فالتفاوت في كماله لا في اصله اما على قول من جعل الاعمال المفروضة والمندوبة داخلة
في اصل الايمان فيتصور الزيادة بان يقرأ في الصلوة زيادة على القدر المفروض والمسنون
فالجميع وقع من فرض القرآن فزاد فرض القرآءة في هذه الصلوة على فرض الصلوة التي
لم يقرأ فيها هذه الزيادة ويتصور النقصان بان الغني الذي ادى زكوة ماله في
حول فقيرا فينقص طاعة الزكوة عنه في الحول الاخر واعلم ان من جعل الايمان نفس
الكلمتين لم يتصور الزيادة والنقصان وكذا الوجه عبارة عن التصديق والاقرار

كان
لعل

انه
اصل

ولم يعتبر

ولم يعتبر التفاوت في التصديق **قوله** وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان الخ
لا يخفى ان التكليف بالشيء نفسه لا يكون الا فيما هو من مقولة الفعل واما في مقولة
الكيف كالعلم والتصديق باعتبار تحصيل الاسباب لكن ظاهر قولهم معرفة الله تع واجبة
انها مقدورة بحسب تحصيلها والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل
قوله بمعنى قبول الاحكام والاذعان الخ في شرح المقاصد الجمهور على ان الايمان والاسلام
واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير
فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب
الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى
وعدم التغاير ثم نقل ما في الكفاية من ان الايمان الخ تامل **قوله** لا نعني بوحدتهما سوى
هذا في شرح المقاصد لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا المراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير اقول فعلى هذا لا يرد ما في شرح المواقف
من ان قضية الاستثناء يدل على تصادقهما المؤمن والمسلم دون الايمان والاسلام الا يرى
ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد نعم
يرد ما في شرح المقاصد من انه لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون
المؤمنين اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما
ذهب اليه بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس اقول
بقي ان حمل كلامهم على هذا التوجيه تكلف بعيد قال الامام فخر الاسلام البزدوي اما الايمان
والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار بالله الخ قد وحد الضمير في قوله تفسيره فما اتفقا يصير
النزاع بينهم وبين الاشاعرة القائلين بعدم تصادق الايمان والاسلام على شيء واحد لفظيا

لا معنويا قوله فيما اخبر من اوامره ونواهيه اي فيما اخبر على لسان رسله او الامر
والنهي يتضمنان الاخبار عن الوجوب والحرمة قوله هو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر مع ان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا صح ان يقال ولكن قولوا
آمنا قوله فان قيل قوله عليه الصلوة والسلام الخ هذه معارضة في المقدمة كما ان الاول
معارضة في اصل المدعى من الاتحاد قوله ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز
اقول ينبغي ان يعلم انه ذكر في كثير من كتب الحنفية كالبداية وغيرها انه لا يجوز ان يقال انا
ان شاء الله حتى بالغ بعضهم انه لا يجوز مناكحة من قال ذلك وهذه مبالغة وقبحه ومحل الرد
كما لا يخفى على اهل الانصاف قوله وذهب بعض المحققين الخ في شرح المقاصد وللقائلين
بصحته اي بصحة الاستثناء وجوه انه للتبرك بذكر اسم الله والتأدب باحالة الامور الى
مشيئته والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل الثاني ان
التصديق الايماني المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية من الهوى والشيطان
والخذلان والمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن من ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة بغير شعور وهذا قريب لولا ما في لفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى
من الروايات الثالث وعليه التعويل ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه
لكن الايمان الذي هو علم الفوز والنجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه
بالمشيئة ومعنى الموافاة الوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ومعنى قولهم السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم
الله انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة قوله وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب الخ
انما قال قدس سره ذلك مع ان المتن ساكت عنه لان ذلك مذهب المحققين من الاصحاب على ما في كتب

كلمة من صلة لا خبر
لا لبيان ما س

الاول

بمعنى جزم بان يكون ثابتا
على الايمان وباقيا عليه
س

وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان
وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات
والبقاء عليه في المآل شرح المقاصد

مباحث
ارسال الرسل

الاعتماد النسفي وهو راي عامة المتكلمين على ما في شرح التمهيد قال في التبصرة ذهب القائلون
بان العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم الى القول بوجوبها اي البعثة لكنه
ذكر في شرح المقاصد وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال
فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق
المذمة الا انه ذكر في التوضيح ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلي عند بعض اصحابنا
وعند المعتزلة ثم ذكر ان الحاكم عندهم العقل وعندنا الله تعالى والعقل آلة تامل قوله
وتفاصيل احوالها الاولى تركه لانه لا يخلو عن نوع تكرار في الجملة قوله وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين لان ما بعث به سبب لاسعادهم وموجب لصلاح معاشهم ومعادهم لكن
من خالفه صلى الله عليه وسلم ضيع نصيبه كما فجر الله عينا فذهب عنها طائفة الى البادية او
لم يذهب اليها للكسالة وقد سيق اليها طائفة اخرى فانتفعوا بها فالعين المنفجرة في نفسها
نعمة في حق الطائفتين قوله وايدهم بالمعجزات في شرح المقاصد لا خفاء في ثبوت
النبوة بالعلم الضروري كما للصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كاخبار
موسى بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام تامل قوله وهي امر يظهر الخ اعترض في
شرح المقاصد على ذلك بانه لا بد من قيد آخر هو موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه
مفتر كذاب واجاب عنه بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في بيان دعواه ولا شهادة
بدون الدعوى واعلم انه ذكر صاحب المواقف من شرائطها كونها فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه
اقول يشكل بالقرآن المعجز على رأيه فانه قديم من صفاته تعالى عنده تامل قوله بطريق جري العادة
في شرح المواقف ان هذه الدلالة ليست عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ولا دلالة
سمعية اقول قد حصروا الضروريات فيما ليس العادية منها ظاهر اللهم الا ان يجعل من قبيل الحدسيات
فتامل

لانتفاء المخالفة فيه لانه قد نطق
لا نقول دعواه انه رسول الله
فنطق الجماد بانه مفتر كذاب
لا يدافع هذا الدعوى
الخ

يعني اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب
الخ

تقرير الجواب في شرح المقاصد هكذا فان
معناه يعني التحدي طلب المعارضة فيما جعل
شاهدا الدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان
بمثله ابتداء وبالتحدي يحصل ربط الدعوى
بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت
لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت
الآية من غير اشعار منه بالتحدي انتهى
نفي تحرير المحشي قصور بين الخ
لا يخفى

قوله على انه قد أُمر ونُهي بقوله تع يا آدم أَنبئهم باسمائهم وقوله تع قلنا يا آدم اسكن
انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة لكن ذلك في الجنة قبل الهبوط الى الدنيا على
ما يفهم من سياق الآية وهل لحه البعثة وانه اولا فيه تردد فالظاهر الثاني ويمكن ان
يقال الامر والنهي بطريق القول مع رجل بلا واسطة نبي يقتضي نبوته ولو بالمآل فانه
ينبغي ان يحصل له صفاء القلب كما عند النبوة لكن تبليغ الاحكام يتوقف على الامة الى حين
ولا بُعد في ذلك كما وقع لعيسى عليه السلام في المهد وسيأتي انهم كانوا انبياء قبل الوحي
واما امر موسى عليه السلام بقوله تع ان اقذفيه بالهام او في منام او على لسان نبي في
وقتها كما اوحي الى مريم وأمرُ ذي القرنين من هذا القبيل ايضا او هو نبي على الاختلاف
كما صرح بالجميع في تفسير القاضي البيضاوي قيل والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم
النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمرُ آدم كذلك وانت خبير بان امر اسكن انت ليس كذلك
في تفسير القاضي وانت تاكيد اكد به المستكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبهما اولا تنبيها
على انه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له وقد اقتصر هذا القائل في شان آدم عليه
السلام على ذلك الامر واما امر انبئهم باسمائهم فالظاهر انه ليس منه ايضا فان الملائكة
ليسوا امة التبليغ كما لا يخفى **قوله** وقد يستدل ارباب البصائر الخ مبنى الاستدلال الاول
على دعوى الرسالة واظهار المعجزة على التعيين ومبنى الاستدلال الثاني على دعوى النبوة
المعجزة على الاجمال ومبنى الوجه الاول من استدلال ارباب البصائر على ملاحظة كماله
صلى الله عليه وسلم من حيث الاخلاق والملكات العلمية والعملية بحسب القوة النظرية والعملية
ومبنى الثاني على تكميل الغير بوجه لا مجال لاعتراض معترض فيقبله كل الطبائع السليمة وغلب
على جميع الاديان وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي في اظهار المعجزة **قوله** واقدا

حيث

حيث يحجم الأبطال الجم المنع والأبطال جمع بَطَل بفتحتين وهو الشجاع **قوله** لكنه يتابع
محمدا صلى الله عليه وسلم في شرح البخاري وضع عيسى عليه السلام الجزية مع انها مشروعة في هذه
الشريعة لكن مشروعيتها مقيدة بنزوله وليس هو بناسخ لحكم الجزية بل نبينا صلى الله
عليه وسلم هو المبين للنسخ قال ابن بطال وانما قبلناها قبل نزول عيسى عم للحاجة الى المال
بخلاف زمنه فان المال فيه يكثر حتى لا يقبله احد ويحتمل ان يقال مشروعية قبولها من
اليهود والنصارى لما في ايديهم من شبهة الكتاب وتعلقهم بشرع قديم بزعمهم فاذا نزل عيسى
زالت الشبهة بحصول معاينته فيصيرون كعبدة الاوثان في انقطاع حجتهم وانكشاف امرهم
فناسب ان يعاملوا معاملتهم في عدم قبول الجزية **قوله** مائة الف واربعة وعشرون الفا
رواه الشيخ ابن الجوزي عن ابي ذر مرفوعا لكن بزيادة ارسل منهم ثلثمائة وثلثة عشر وقال
صححه ابن حبان **قوله** ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات فيه ان مسئلة تفضيل الانبياء
على الملائكة ظنية ونحوها **قوله** خلافا للحشوية هي بفتح الشين منسوبة الى حشوية على
وزن فعولة من قرى خراسان كذا بخط المولى ركن الدين الخوافي في حاشية المواقف
بخط الشريف لكن المشهور على الالسنة الحشوية بالسكون نسبة الى الحشو اي اللغو
وما لا فائدة فيه **قوله** او العقل هو مذهب المعتزلة على ما هو المشهور لكن لا يبعد
قياسا ان يكون مذهب بعض الحنفية القائلين بالقبح العقلي كما في كذبه صلى الله عليه وسلم
على ما في التوضيح ثم الدليل على امتناع تعمد الكبيرة انه يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد
وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان ذلك يمنع الظهور لا الصدور
مطلقا والكلام فيه ويمكن ان يقال يقبح عقلا ان يجعل صاحب الكبيرة نبيا يقتدي به العباد
الكبيرة عندهم توجب الخلود في النار **قوله** اما سهوا فجوزه الاكثرون الى قوله عند

الجمهور كذا في المواقف ايضا وقريب منه ما في شرح الكشاف لكنه ذكر في شرح المقاصد والمذهب
عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون
بل ينبهون فينتبهون وفي البداية العصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي عند اهل السنة
وفي الكفاية الحاصل ان احدا من اهل السنة لا يجوز ارتكاب المنهي اصلا من الانبياء
عن قصد لكن بطريق النسيان وسمي زلة وفي شرح اصول فخر الاسلام البزدوي الانبياء
عصموا من الصغائر خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا من الزلات وفي تمهيد الامام
السالمي قال اهل السنة انهم كانوا قبل الوحي انبياء معصومين واجب العصمة والزلة
جائزة منهم عند عامة الفقهاء خلافا لبعض المعتزلة وصورة المسئلة ان تكون صغيرة
عن غير قصد وفي شرح البخاري في باب الشفاعة قال عياض لا خلاف في عصمتهم عن الكفر بعد
النبوة وكذا قبلها على الصحيح وكذا القول في الكبيرة على التفصيل المذكور ويلتحق بها
ما يزري بفاعله من الصغائر وكذا القول في كل ما يقدح في الابلاغ من جهة القول واختلف
في الفعل فمنعه بعضهم حتى النسيان واجاز الجمهور السهو لكن لا يحصل التمادي واختلف
فيما عدا ذلك كله من الصغائر وفي المحصل من الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز
الكبائر عليهم والاكثرون لم يقولوا به وهم اختلفوا في الصغائر واتفق الاكثرون على انه
لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة وانه هل يجوز فعل
الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون من اهل السنة جوزوا ذلك تامل **قوله** جوزوا
اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي
الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وبانه منقوض بدعوة
ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك الآن يعلم الامن

باعلام

باعلام الله تع في بعض الاوقات ويمكن ان يقال العادة جارية بانه ليس الخوف في اول
الدعوة بل في استمرارها **قوله** فمصروف عن ظاهره ان امكن اي محمول على السهو والنسيان
او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات كذا في شرح المقاصد
قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ قيل فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة
انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم اقول آخر الآية قوله تع يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله استيناف لبيان الخيرية باعتبار ان
اللام في المعروف والمنكر للاستغراق والايمان بالله اريد الايمان بجميع ما يجب الايمان به
فانه يندرج تحته ففيه تعريض لغير المسلمين بان ايمانهم بالله في الحقيقة كلا ايمان وبيان
الخيرية انهم آمرون لكل ما ينبغي ان يعرف وناهون عن كل ما ينكر وآمنون بالله
على وجه يليق فيؤمنون بكل ما امر بالايمان به فيكون شريعتهم كاملة في غاية الكمال وبالجملة
تلك الاوصاف التي جعلت سببا للخيرية انما يكون كذلك باعتبار انها محمودة في هذه الشريعة
ويلزم ان يكون الشريعة كاملة والا فلا خيرية بالنظر اليها على ان عنوان قوله خير امة
يشعر بان الخيرية بواسطة التمسك بهذه الشريعة **قوله** ضعيف لانه لا يدل على كونه الخ
يمكن ان يراد بولد آدم نوع الانسان كما في قوله تع ولقد كرمنا بني آدم على ما قيل اشار
اليه في شرح المواقف لكن يمكن الفرق بين العبارتين في العرف ويؤيد ذلك في هذا
المقام انه وقع في آخر هذا الحديث وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي
على ما رواه الترمذي وروى البخاري مرفوعا انا سيد الناس يوم القيمة ويجمع بين الاحاديث
ما امكن واعلم انهم اختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم قيل آدم وقيل ابرهيم
وقيل موسى وقيل عيسى عليهم السلام كذا في التهذيب للامام محيي السنة رحمه الله تعالى

قال المص والملائكة عباد الله الخ في الصحاح الملك من الملائكة واحد وجمع قال الكسائي
اصله مألك بتقديم الهمزة من الالوك وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام فقيل ملأك
ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فقيل ملك فلما جمعوه ردوها اليه فقالوا ملائكة
وملائك ايضا وفي تفسير القاضي ان التاء في الملائكة لتانيث الجمع وهي جمع ملأك مقلوب
مألك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله او كالرسل
اليهم فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة
قوله بل من الجن اعلم ان الصحابة والسلف اختلفوا في هذه المسئلة قال بعضهم انه
من الجن وقال بعضهم انه من الملائكة وقيل في السر ذلك عن علي وابن عباس رضي الله عنهم
قوله صح استثناؤه منهم تغليبا اذ الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى
بذكر الملائكة عن ذكرهم فان ائتمار الاكابر يستلزم ائتمار الاصاغر عرفا كذا استفاد من
تفسير القاضي **قوله** فالاصح انهما ملكان وقيل انهما ملكان بالكسر كانا فاسقين من الانس
قوله لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة قيل انه صدر منهما شرب الخمر وقتل النفس على ما في
تفسير عين المعاني **قوله** انما هو على وجه المعاتبة انت خبير بان تعذيبهما معلقين
ببابل الى يوم القيمة على وجه المعاتبة للملائكة بعيد جدا **قوله** ولا كفر في تعليم السحر
قد سبق ما يتعلق بذلك تفصيلا في بيان الكبائر **قوله** وهو واحد اي الكل متحد من
حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من خصوصيات النظم المقروء وكلها دال على كلام الله
وصفته ويؤيد الوجه الثاني ما قالوا من ان الخبر والامر والنهي في القرآن راجع الى
امر واحد والتعدد باعتبار التعلقات لكن قوله قدس سره كما ان القرآن كلام واحد
انسب بالوجه الاول **قوله** قد نسخت بالقرآن هذا هو المختار على ما هو المفهوم من الاحاديث

الصحيح

الصحيح وقد قال الامام السالمي في التمهيد اجمعنا على ان الكتب الماضية منسوخة
وكتابتها منسوخة بالقرآن لكنه نقل عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو قرأ من الانجيل
او التورية ما يوافق القرآن بحسب المعنى جاز صلوته وذكر صاحب الهداية لو استأجر
مسلم ذميا على تعليم التورية جاز **قوله** اي ثابت بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج
من السماء ايضا مشهور كما صرح به في شرح الاعتماد لكن خصوصية ما اليه من الجنة
او غيرها بطريق الآحاد تامل **قوله** الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام اي
فقط والا فلا رد لمن يقول بتعدد الاسراء والمعراج في النوم واليقظة على ما في شرح
البخاري **قوله** واجيب بان المراد الخ لا يخفى ان التاويلين بعيدان جدا سيما
الثاني **قوله** قطعي ثبت بالكتاب ذكر في التمهيد وغيره من انكره يصير كافرا
اقول ينبغي ان يجعل القطعي مطلق الاسراء ولو بالنوم والا فقد اختلف السلف
في تفسير الاسراء انه بالنوم او باليقظة والجمهور على الثاني كما يستفاد من شرح البخاري
وتفسير القاضي وغيرهما اللهم الا ان يقال اللفظ في حقيقة معناه قطعي الا ان يصرف
عنها صارف قوي ذكر في تفسير عين المعاني قيل كان ذلك رؤيا صادقة وقيل
اسرى بروحه وهو خلاف القرآن وان اسند الى عائشة رضي الله عنها اقول لكن ينبغي
ان يحمل رواية التكفير على انكار الاسراء مطلقا **قوله** ثم الصحيح انه الخ هذا هو المشهور
عند الحنفية والصوفية المتشرعة حتى قال في شرح التعرف القول بانه صلى الله عليه وسلم
رأى ربه ببصره خطاء لكن اختار الامام النووي انه رأى ببصره لا بقلبه **قوله**
الولي هو العارف الخ ذكر في شرح البخاري الولي هو العارف بالله المواظب على طاعته
المخلص في عبادته قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين

آمنوا وكانوا يتقون واصل الولي لغة ضد العدو من الولي وهو القرب اي من
الولاء بمعنى المحبة وهو فعيل بمعنى الفاعل ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا وذكر صاحب التعرف الولاية ولايتان
ولاية تخرج العبد من العداوة وهي لعامة المؤمنين فيقال المؤمن ولي الله
وولاية اختصاص واصطفاء يكون صاحبها محفوظا عن النظر الى نفسه فلا يداخله
عجب ويكون مسلوبا عن الخلق بمعنى النظر اليهم بحظ فلا استيلاء بعمه ذلك
في دينه وذكر في شرحه ان من ياتي بالاوامر ويجتنب عن المعاصي ويخالف ارادات
النفس ويترك كل حظ لها فهذا مقام خصوص الخصوص وقال بعض الصوفي الولي
هو الفاني من حالة الباقي في مشاهدة الحق لم يكن له عن نفسه اخبار ولا مع غير
الله قرار **قوله** يكون استدراجا ان وافق غرضه والا سمي اهانة كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء والاستدراج الاستدناء الى العذاب قليلا وقد يظهر الخوارق
على عوام المسلمين تخليصا لهم عن المكاره وسمي معونة وقد يظهر على الانبياء
قبل نبوتهم والتحدي وسمي ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط
اسسته وفي شرح التعرف كره اكابر الطريق الركون الى الخوارق وقالوا نخشى
ان يكون استدراجا وجزاء للعمل عاجلا فيكون ذلك القدر حط من الله تعالى
فما قالوا ان الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة فذلك بارجاع
الارهاص الى الكرامة على ما ذكر في شرح المواقف من انها كرامات اذ ظهورها على الاولياء
جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء انتهى وبارجاع الاستدراج

الى الاهانة

الى الاهانة فان ظهور الخارق يكون سببا لتماديهم في بطلانهم فيهلكوا فذلك نوع
من الاهانة قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين
وقال تو حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم ذكر في شرح الاعتماد من الخوارق استدراج
واهانة للمتألة كما حكي عن فرعون عليه اللعنة ويمكن ارجاع تعجيل الجزاء الى المعونة
تامل **قوله** وايضا الكتاب ناطق الخ فان قيل الاول ارهاص نبوة عيسى ومعجزة
زكريا عليهما السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعي الا جواز
خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته
ارهاصا او معجزة نبي هو من امته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى
النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سال بقوله انى لك
هذا كذا في شرح المقاصد قيل فيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل
النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده اقول ذلك مسلم في الارهاصية الحقيقية
التي قصد بها اثبات نبوة نبي لا في مجرد ما سمي بها كما لا يخفى والظاهر انه لم يقصد
فيما نحن بصدده اثبات نبوة اصلا وقوله ولا يضرنا تسميته الخ ليس تسليما لكون
تلك الكرامة ارهاصا بل اشارة الى ان مجرد ادعاء ذلك وادراجها تحته مبالغة ومسامحة
لا يضرنا ويؤيده عطف معجزة نبي على ارهاصا **قوله** هو آصف بن برخيا وزيره
وقيل الخضر او جبرئيل او ملك او سليمان نفسه على ما في التفاسير **قوله** مثل رؤية
عمر الخ روي انه راى يوم الجمعة خاطبا على المنبر بالمدينة حيث وجه بنهاوند
وسارية بن حصن امير جنده وقد اختفى العدو خلف جبل ليفاجئوا على المسلمين
فقال عمر رضي الله عنه يا سارية فسمع صوته وكان بينهما قريب من خمسمائة فرسخ

قوله اومن قبل آحاد امته لا يخفى ان المعجزة حقيقة مايكون مقرونة بالتحدى
فذلك في حكمها فتدبر قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء على ما ذكره المص في مجمع
العلوم ويمكن ان يقال انه يخص الانبياء بالعقل ويقرب منه قول المص فيما بعد ولا
يبلغ ولى درجة نبى قوله لكنه اراد البعدية الزمانية قيل يرد عليه ان اريد
بعد موته صلى الله عليه وسلم لم يفد التفضيل على من مات من الصحابة في حيوته صلى
الله عليه وسلم وان اريد بعد البعثة ينبغي ان يخص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم والجواب ان المقصود من بيان الافضلية
بيان الاحق بالخلافة فبيان افضليته على من كان بعده صلى الله عليه وسلم كاف
اذ التردد في ذلك لا فيمن قبل ذلك ويمكن ان يحمل البشر على الاستغراق العرفي اى
اهل العصر والبعدية بحسب الرتبة ولا حاجة الى تخصيص عيسى ولا سائر الانبياء
عليهم السلام قوله لا بد من تخصيص عيسى وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام
فانهم احياء على ما في آخر شرح المقاصد قوله كل بشر يوجد الخ يوجد من الوجدان
لا من الايجاد والا فلا انتقاض بعيسى عليه السلام قوله كل بشر هو موجود اى في انقطاع
حيوته صلى الله عليه وسلم قوله من غير تلعثم في الصحاح تلعثم الرجل في الامر اذا
تمكث فيه وتانى ينبغي ان يعلم انه يكون على هذا التقدير تصديق الصديق
لنبوته صلى الله عليه وسلم قبل المعجزة والا فجميع الصحابة او اكثرهم كذلك في شرح
المقاصد لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق اقول انت
خبير بان ذلك لا يلايم ما سبق من ان العلم بخبر الرسول استدلالي بانه خبر من ثبت
نبوته بالمعجزات تامل قوله على هذا وجدنا السلف اى اكثرهم ومعظمهم ذكره في البدآ

الجزرية

الجزرية في اصول الحديث افضل الصحابة على الاطلاق عند اهل السنة اجماعا
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحكى الخطابي عن بعض اهل السنة من الكوفة
تقديمه على على عثمان وبعضهم توقف فيهما وقال الشيخ ابن العراقي قد جاء
عن الامام مالك التوقف لكنه حكى القاضي عياض رجوعه عن التوقف قوله وكان
السلف كانوا متوقفين الخ انت خبير بانه لا يلايم ما سبق من قوله على هذا وجدنا
السلف اللهم الا ان يجعل السابق تقريرا للمتن واللاحق من ظن الشارح بقي ان
ذلك الصنع والجعل من السلف باعتبار ان تفضيل الشيخين بالاجماع وظاهر انه بمنزلة
القطعي بخلاف تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما ولذلك اشتهر فيما بين الفقهاء
سب الشيخين كفر باعتبار انه قال القاضي يحتمل ان يكون كف الامام مالك عن
التصريح بافضلية عثمان لما كان شجر في ذلك من الاختلاف والتعصب قوله وان
اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا اى لا جهة للتوقف اذ يظهر
بالرجوع الى تتبع احوالهما ان الفضائل في علي رضي الله عنه ظاهرة بلا توقف فليتامل
قوله في سقيفة بني ساعدة هي مكان لهم كانوا يستظلون فيه والسقيفة في الاصل
صفة فعيلة بمعنى مفعولة قوله بايعنا المن فيها وان كان عمر وانما قال ذلك
لما كان في عمر من ادنى فظاظة وغلظة وقد طعن اكابر الفريقين في استخلاف
ابي بكر اياه لذلك فاجاب ابو بكر بانه قد جعلت خير اهل الله خليفة وقد ظهر خلاف
ما زعموا في ايام خلافته رضي الله عنه قوله وترك الخلافة شورى الشورى التشاور
فالمعنى جعل الخلافة متشاورا فيها لانه جعلها في ستة ولم يعين لها واحدا قوله
الخلافة بعدي ثلثون سنة الحديث اخرجه لكن بلفظ ثم تكون ملكا وبدون لفظ

عضوضا اصحاب السنن الاربعة وصححه الحاكم وغيره وتعارضه حديث الصحيحين لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش والجواب ان المراد بالخلافة ههنا خلافة النبوة كذا يستفاد من شرح البخاري وذكر في شرح السنة وفي رواية خلافة النبوة ثلثون سنة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء اقول كان المقصود بها الخلافة الصورية والمعنوية كما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في الظاهر حاكما من جانب الحق تعالى على الخلق مثبتا للاحكام بطريق الوحي وفي الباطن مكملا للنفوس الناقصة بنور الهداية والولاية فكذلك الخلفاء الاربعة غاية الامر ان الوحي في حقهم بطريق المنام والالهام **قوله** ملكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا **قوله** على راس ثلثين سنة كذا في الكفاية والبداية والتبصرة وهو الموافق لما حكي في شرح السنة عن بعض الرواة الحديث الخلافة لكنه مخالف لما في المغرب حيث قال مدة الخلافة للائمة الاربعة ثلثون سنة الا ستة اشهر وقد ذكر الشيخ ابن الحجر اليافعي في تاريخه ان الخلافة تمت ثلثين سنة بخلافة امير المؤمنين الحسن رضي الله عنه ستة اشهر **قوله** الخلافة الكاملة الخ في شرح السنة يريد ان الخلافة حق الخلافة انما هي للذين صدقوا هذا الاسم باعمالهم وتمسكوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده فاذا خالفوا السنة وبدلوا السيرة فهم ح ملوك وان كانت اساميهم الخلفاء **قوله** وبعدها قد يكون وقد لا يكون انت خبير بانه لا حاجة الى ذلك في دفع السؤال ولا يفهم من اللفظ ولا يلائم آخر الحديث اي قوله ثم يصير ملكا عضوضا كما انه لا يلائم ما قيل في توجيه الحديث من ان المراد الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة **قوله** من مات ولم يعرف امام زمانه الخ هكذا

لم يوجد

لم يوجد في كتب الحديث بل وجد بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية والميتة بالكسر حالة الموت يعني موته كموت اهل الجاهلية على ضلال وليس له امام مطاع لانهم كانوا لا يعرفون وليس المراد انه يموت كافرا بل يموت عاصيا فالتشبيه على ظاهره ومعناه انه يموت موت الجاهلي وان لم يكن هو جاهليا او وقع ذلك للزجر والتنفير كذا يستفاد من شرح البخاري وروى الامام ابو المعين النسفي الحديث بلفظ من مات ولم ير على نفسه اماما مات على الجاهلية فقال كل من كان لا يرى الامام حقا فانه يكفر ومثله في التمهيد للامام السالمي وقد يقال المراد بالامام ههنا النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة **قوله** فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع عليها قال في شرح المقاصد انه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال **قوله** يشترط ان يكون الامام قريشيا اه في شرح المقاصد اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القريشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا عن ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامام على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة والاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات **قوله** اسم لاولاد

قوله كما اذا كان الامام قريشيا الخ يعني يجوز تقلد القضاء من كل ذي شوكة كما يجوز التقلد اذا كان الامام القريشي فاسقا الخ ش

والى الله المشتكى في النائبات
وهو المرتجى لكشف الملمات
آخر ما ذكر في شرح المقاصد

النضر هذا هو المشهور لكن المفهوم من شرح البخاري ان الاكثر على ان قريشا اولاد الفهر
وبجمع بانه ليس للنضر ولا لمالك عقب سوى بني فهر وح يتأتى التوفيق بين القولين
وسميت قريش بذلك لانه تصغير قرش بالقاف والراء والشين المعجمة وهو الجمع وقد
جمعهم قصي وقيل القرش الكسب وهم كانوا تجارا **قوله** قصي بن كلاب قصي تصغير
سمي به لانه ذهب وبعد من مكة ونشاء مع اخواله في البادية وكلاب على لفظ الجمع
ومرة بضم الميم وتشديد الراء ولؤي تصغير لأي بالهمزة على وزن عبد وغالب
بالمعجمة وبالموحدة وفهر بكسر الفاء وسكون الهاء وبالراء والنضر بفتح النون وسكون
الضاد المعجمة وبالراء وكنانة بكسر الكاف وبنونين وخزيمة بضم الخاء المعجمة وبالزاء
مصغرا ومدركة اسم الفاعل والياس بكسر الهمزة قطعا وهو اسم اعجمي وقيل بفتح الهمزة
ولام التعريف وصلا ومضر بالضاد المعجمة على وزن عمر ونزار بكسر النون وتخفيف
الزاء وبالراء ومعد بفتح الميم وعدنان على وزن عطشان وانما اقتصر الشارح
قدس سره على ذلك لان النسابة اجمعوا عليه في نسبه صلى الله عليه وسلم وفيما وراء ذلك
اختلاف كثير **قوله** نفيل بن عبد العزى الخ نفيل بضم النون وبالفاء ورياح بكسر
الراء وبتحتانيه وقرط بضم القاف وكسر الراء ورزاح براء مفتوحة ثم زاء ثم الف
ثم حاء مهملة **قوله** مع عدم القطع قيل يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة
وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل
البيعة غير اقول الشرط العصمة في نظرنا فانهم استدلوا على ذلك بانه لابد للشريعة من
ناقل وح لا يوجد في كل حكم اهل التواتر معنعنا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما
معصوما عن الخطاء واجاب عنه اهل السنة بان الظن كاف في البعض فينقل بطريق

العصر ن

الآحاد عن الثقات واستدلوا ايضا بان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء
عليهم في العلم وفي العمل ولو جاز الخطاء على الامام لوجب امام آخر ويتسلسل **قوله**
فلا ينال عهد الامامة وهو المراد بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي **قوله** فغير المعصوم لا يلزم الخ لان الظلم المطلق هو التعدي
على الغير والذنب لا يلزم فيه ذلك وايضا ليس كل ذنب كبيرة بلا توبة واصلاح حتى
يكون مسقطا للعدالة واجاب في شرح المقاصد بوجهين آخرين الاول ان غير
المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن
ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم الثاني ان المراد عهد النبوة والرسالة
على ما ذكره اكثر المفسرين **قوله** حقيقة العصمة الخ اي غايتها ومآلها واما تعريفها
فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف في التمهيد
للامام السالمي غير النبي لا يجوز ان يكون معصوما وفي شرح المقاصد الاجماع على ان
ابا بكر وعمر وعثمان لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان
لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها تامل **قوله** لا يزيل المحنة اي التكليف اذ به
يمتحن الله تعالى عباده **قوله** غير الجائز هو نصب الخ في شرح المقاصد وقد يقال ان معنى
جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا
يعباء بتعيين غيرهم وح لا اشكال **قوله** لقوة رأيه ورويته لو ذكر ذلك في تفسير
قادرا وذكر بعليه الخ هنا لكان انسب **قوله** ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
قيل يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط
عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اقول ذكر في اعتماد

لا يجب
لعله

النسفي ويكره عقد الخلافة للفاسق ولكن لو عقدت له الخلافة تنعقد ومثله في البداية
وفي شرح المقاصد انه انعقدت الخلافة للفاسق في الاظهر وفي كتب فقه الشافعية لو كان
عالم فاسق وجاهل عادل فالجاهل اولى بالخلافة قوله القاضي ينعزل بالفسق
ينبغي ان يعلم انه ذكر المتاخرون منهم ينفذ حكم الفاسق الذي ولاه السلطان للضرورة
وقال بعضهم زيادة الفسق في الانعزال في حكم حصول اصل الفسق حتى اذا استقضى
الامام فاسقا ثم زاد فسقه انعزل وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة الخ هذا
لكن لم يجعله قاضيخان اجماعيا وكيف ذلك وقد ذكر صاحب المحيط فيه اختلاف المشايخ
تامل قوله فمحمول على الكراهة لا يخفى انه وقع المنع في كلام بعضهم بعبارة لا يجوز
الصلوة خلف المتكلم لانه مبتدع وحمله على الكراهة بعيد جدا لكن الحمل عليها لازم للحديث
ولعمل علماء الامة فالمراد عدم جواز فعل الصلوة شرعا لكنه لو فعل انعقدت اذ النهي عن
الشرعية لمعنى في غيرها يقتضي الانعقاد مع الكراهة في الفعل او نقول الجواز اي الاباحة
كون الفعل بحيث لا حرج في طرفيه والحرج اعم من الحرمة والكراهة فبالقرينة يراد بنفي
الجواز ثبوت الحرج الذي في المكروه دون الحرام بقي ان صيغة صلوا في الحديث لا يلائم
الكراهة لان المامور به حسن قطعا فلا يكون منهيا عنه ومكروها الا ان يحمل صلوا على
اجيزوا الصلوة خلف كل بر وفاجر ثم هذا الحديث غير صحيح عند المحدثين على ما في الصراط
المستقيم لكن روى في المشكوة عن ابي داود الصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا
كان او فاجرا وان عمل الكبائر الا انه رواه عن طريق مكحول عن ابي هريرة ورواه
الدارقطني بمعناه وقال مكحول لم يلق ابا هريرة تامل قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصده
فيه ان المتبادر من هذا التقرير ان بحث الامامة من مقاصد الكلام لكن المفهوم من شرح

قوله

المقاصد وشرح المواقف انه ليس من مقاصده بل من الفقه الا انه لما شاع بين الناس
اعتقادات فاسدة في باب الامامة الحق المتكلمون اياها بالكلام عونا للقاصرين
بل ادرجت في تعريفه تامل قوله لا تسبوا اصحابي قد اختار الشيخ ابن الجوانى
المراد اصحاب مخصوصون والخطاب لبعض من ادرك النبي صلى الله عليه وسلم للنهي عن
سب من سبقه بقرينة التصريح في نفس الخبر في بعض الروايات بان المخاطب بذلك خالد بن
الوليد وهو من الصحابة الموجودين اذ ذاك بالاتفاق قد كان بينه وبين عبد الرحمن
ابن عوف شيء فسبه وقال تعالى لا يستوي من انفق من قبل الفتح وقاتل الآية تامل
ثم النصيف بوزن الرغيف هو النصف من الشيء وقيل هو مكيال دون المد والمد
بضم الميم مكيال معروف هو رطل اي نصف من وثلث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل
العراق وحكى الخطابي انه روي مد بفتح الميم وقال المراد به الفضل والطول وقال البيضاوي
معنى الحديث لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الاجر والفضل ما ينال احدهم بانفاق
مد طعام او نصيف وسبب التفاوت ما يقارن الافضل من مزيد الاخلاص وصدق النية
قلت واعظم من ذلك في سبب الافضلية عظم موقع ذلك لشدة الاحتياج اليه قوله الله
الله في اصحابي اي اتقوا الله في حق اصحابي لا تنقصوا من حقهم ولا تسبوهم او التقدير
اذكركم الله وانشدكم في حق اصحابي وتعظيمهم وقوله فبحبي احبهم اي بسبب حبه اياي
احبهم لانه يحبني وانما ابغضهم لا يبغضني او الباء للالصاق والملابسة اي
محبتهم ملاصقة لمحبتي فانهما متحدان حقيقة ولذلك قيل من سبهم فقد استوجب القتل
واعلم ان هذا الحديث رواه الترمذي وقال حديث غريب وفي اسناده عبد الرحمن بن
زياد عن عبد الله بن مغفل قال ابن معين لا اعرفه كذا في ميزان الاعتدال قوله وانما

منكم

اختلفوا في يزيد الخ اعلم انه نقل في الخلاصة عن الامام قوام الدين الصفار انه
كان يحكي عن ابيه انه يجوز ذلك وقال لا تلعنوا على معاوية لا باس باللعن على يزيد
وذكر في خزانة الفتاوى اللعن على يزيد بن معاوية لا ينبغي ان يفعل قال رضـ
والامام حالي يبالغ في هذا ويقول من فتح هذا الباب نزل الامر الى لعن معاوية
ثم الى من ولى معاوية وهو عثمان رضـ ونقل الامام اليافعي في تاريخه عن الامام
ابي الحسن الطبري الذي كان من اجلة تلامذة امام الحرمين انه يبالغ في جواز
اللعن عليه وذكر في اصول الشيخ ابي اسحق الصفار انه قال بعض العلماء بان
اهانة الحسين رضي الله عنه كفر وفي التمهيد للامام السالمي اختلفوا في اللعن
على يزيد قال بعضهم لا يجوز لانه امام المسلمين وقال بعضهم يجوز لانه كفر حيث
اجاز قتل الحسين ورضي بذلك والاصح انه لو امر بقتله او رضي به او اجاز
اللعن عليه فانه يجوز اللعن عليه والا فلا وكذلك قاتله يكفر من غير استحلال تامل
ثم اعلم ان اللعن على نوعين احدهما الطرد عن رحمة الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر
والثاني الابعاد عن درجة الابرار على ما ذكر في الكفاية في الاحتكار وفي خزانة
الفتاوى وفي خزانة الفتاوى لو قال عمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم لم يكونوا
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكفر لكنه يستحق اللعنة فاللعنة على يزيد لا يحتاج
الى تسليم كفره عليه ما يستحق ويزيد **قوله** وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم
لا يخفى ان الكلام في لعن الاشخاص بخصوصهم لا في لعن الطوائف المذكورة بالاوصاف
كآكل الربوا ونحوه **قوله** وسائر الصحابة الخ ينبغي ان يعلم ان كثيرا من الصحابة
سوى العشرة المذكورة في حديث واحد وسوى فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم

شهد

شهد لهم ايضا بالجنة كخديجة وعبد الله بن سلام وعمار وعكاشة وجعفر بن ابي
طالب وبلال وسعد بن معاذ واصحاب بدر واحد وبيعة الرضوان رضي الله تعالى
عنهم تامل **قوله** قال الكرخي اخاف الكفر الخ قالوا وعلى قياس قول ابي يوسف
من انكر المسح على الخفين يكفر لان حديث المسح على الخفين عنده بمنزلة المتواتر ومن
انكر المتواتر يكفر اقول فيه انه بمنزلة المتواتر لا متواتر وفي شرح الهداية للسغناقي
ان منكره ضال مبتدع ورواية كفره من باب التغليظ **قال المص** ولا يحرم نبيذ الجرار
الجرار جمع جرة بالفتح وفي الحديث نهى عن نبيذ الجر قيل هو كل شيء يصنع من مدر
كذا في المغرب وذكر في النهاية الجزرية اراد بالنهي الجرار المدهونة لانها اسرع
في الشدة والتخمير وقال الامام النووي قد خص جماعة النهي بالجر الاخضر وبه قال
الاكثر او الكثير وقيل انها جرار مقيرة الاجواف يؤتى بها من مصر وقال الطحاوي
لم يعلق الحكم بالخضرة او البياض وانما علق الحكم بالاسكار وذلك لان الجرار يسرع التغير
السكر بما ينبذ فيها فقد يتغير من قبل ان يشعر بها فنهوا عنه ثم لما وقعت الرخصة
في ذلك اذن لهم في الانتباذ في الاوعية بشرط ان لا يشربوا المسكر واما تقريره فقد كره
هنا اشعر في الجملة بان علة النهي توهم اختلاط الخمر وذلك يجري في الطعام وايضا
تعيين نبيذ الجر فيما سبق عام لغير آنية الخمر فيحتاج الى تكلف تامل **قوله** لذع
بالذال المعجمة وبالعين المهملة في الصحاح لذعته النار لذعا احرقته النقاع الذي
يشرب **قال المص** ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ذكره في مباحث النبوات ان يذكره
لانه من مقاصد وكذا قوله ونشهد بالجنة للعشرة وكان المص نظر الى جعل الامامة الفن صح
من المقاصد كما هو الظاهر من صنيع المتاخرين على ما سبق في الشرح **قوله** في ان

مقاصد الكلام ٢

مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية ذكر في التبصرة للشيخ ابن الفارض النبوة
بمعنى الانباء والنبي هو المنبئ عن ذات الله تعـ وصفاته واسمائه واحكامه
ومراداته والولاية هو التصرف في الخلق بالحق وليست في الحقيقة الا باطن النبوة
لان النبوة ظاهرها الانباء وباطنها ~~الانباء~~ التصرف في النفوس باجراء الاحكام
عليها والنبوة مختومة من حيث الانباء اذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم دائمة
من حيث الولاية والتصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم
حملة تصرف ولاية تتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية
مفتوح وباب النبوة مسدود وما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا
بل يتقيد بان ولاية النبي افضل من نبوته التشريعية لان نبوة التشريع متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت فاذن ليس من الادب اطلاق القول
بان الولاية افضل من النبوة **قوله** فمعناه انه عصمه الخ اوانه وفقه للتوبة
اذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له او وفقه للحسنات المكفرة قال الله تعـ ان الحسنات
يذهبن السيئات اوانه عجل جزاء بابتلائه بالمحن الدنيوية اوانه تعـ يغفر الذنب
لمحبة صاحبه بناء على جواز العفو عند اهل السنة **قوله** هذه ليست من
النص ٭ اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل
فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي لعارض فخفي
وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه هكذا
اصطلاح الحنفية في المشهور واما الشافعية فقد قالوا المحكم ما حفظ عن الاحتمال
والاشتباه والمتشابه ما كان محتملا لا يتضح لاجمال او لمخالفة ظاهر الا بالفحص

والنظر واحا وان متشابه القرآن يعلم تاويله الراسخون في العلم ولم يشتهر عنهم
الفرق بين الظاهر والنص والخفي والمشكل على ما سبق **قال المص** واستحلال المعصية
اي استحلال ما هو معصية من هذه الحيثية وقع العلم باتصافه بها كما يشعر به العنوان
فلا حاجة الى التقييد بكون المعصية مما يثبت كونه معصية بالدليل القطعي ولا بكون
المستحل غير ماول فيما سوى ضروريات الدين **قوله** فان كانت حرمته لعينه الخ
على هذا كان ينبغي ان تقيد كون استحلال المعصية كفرا بكونها لعينها وكونها ثابتة
بالدليل القطعي لكن الشارح قدس سره قيدها فيما سبق بالقيد الثاني فقط تامل **قوله**
وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر وهو الصحيح هذا موافق للخلاصة والمضمرات لكن المفهوم
من المحيط والفصول العمادية وقاضي خان ان استحلاله كفر **قوله** يكفرون جميعا
اختار الامام النووي الشافعي انهم لا يكفرون **قوله** اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة
متعمدا يكفر كذا نقل في الكتب عن الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكنه اختار
الشهيد رحمه الله انه يكفر في الصورة الثانية فقط **قوله** ومن قواعد اهل السنة
ان لا يكفر احد من اهل القبلة اقول هذه القاعدة مسطورة في الكتب الحنفية ايضا
حتى استدل صاحب كشف المنار في اوله بها على ان القول بخلق القرآن ليس كفرا ثم ان
القول بان اليأس من الله تعـ والامن منه كفر مذكور في المتن بل مقرر عند اهل السنة
كما دل عليه القرآن وقد قال الحنفية في كتب الفروع بتكفير المعتزلة القائلين باستحالة الرؤية
فبطل ما قيل هذه القاعدة للاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوا
وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل الاجتهادية فلا احتياج الى الجمع لعدم
اتحاد القائل نعم الشيخ الاشعري والمحققون من متابعيه لم يقولوا بتكفير من المعتقد

ضروريات الدين للملى لغة في بعض المسائل الاجتهادية ثم اعلم انه ذكر في المغرب يقال
اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله لا تكفروا اهل قبلتكم واما لا تكفروا بالتشديد فغير ثبت
رواية وان جاز لغة ويوافقه كلام صاحب الكشف الكبير في باب العزيمة والرخصة ويؤيد ذلك
ما في الصحاح من انه جعل لا تكفروا من الاكفار واستعمل التكفير بمعنى آخر قال في تاج المصادر
الاكفار كافر خواندن والتكفير لفظ الفقهآء والمكلفين تامل قوله بخلق القرآن
فيه ان القرآن بمعنى الصفة الذاتية قديم عند اهل السنة جميعا وغير ثابت عند المعتزلة
ولم يقولوا حدوثه وبمعنى الالفاظ حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة الا ان نظر
الى تحقيق صاحب المواقف من ان القرآن القديم هو تلك الالفاظ ويؤيده ان الامام
النووي قال ان القائلين بخلق القرآن وبعدم رؤيته ثم لم يكفروا وكذا مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر في تلك المسئلة حتى استقر رأيهما على
ان من قال بخلق القرآن فهو كافر لكن هذا غير مشهور عند القوم على ما سبق والاولى
ان يذكر بدله خلق الاعمال قوله او استحالة الرؤية هذا هو المشهور في فروع الحنفية
لكن كلامهم في اصولهم ربما يشعر بان ذلك ليس بكفر وقال صاحب الخلاصة في كتاب السير
القول بها كفر وقال في كتاب الصلوة منكر الرؤية كافر وان قال انه لا يرى لعظمته
فهو مبتدع ضال تامل قوله او سب الشيخين فيه خلاف بين الشافعية ويمكن
ان يقال سبهما لا يمكن الا بانكار خلافتهما الثابتة بالاجماع بل بانكار النبي صلى الله
عليه وسلم والاستخفاف به بجعل مدحه لهما على سبيل التزوير والنفاق وليس للقائل
بذلك شبهة فضلا عن دليل ومعنى قوله لا تكفروا اهل قبلتكم اي لا تجوزوا اكفاره في
الظنيات والاجتهاديات لكنه جاز ذلك في الاحكام القطعية تامل قال المص وتصديق الكاهن

والمتكلمين
لعله

الكهانة بفتح الكاف ويجوز كسرها ادعاء علم الغيب كالاخبار بما سيقع في الارض مع
الاسناد الى سبب والاصل فيه استراق الجن السمع من كلام الملائكة فيلقيه في
اذن الكاهن قال الخطابي هي على اصناف منها باستراق الجن والالقاء في اذن الكاهن
فلما جاء الاسلام وحرست السماء من الشياطين بعد ذلك هذا حتى كاد يضمحل وثانيها
ما يخبر الجني به من يواليه بما غاب على غيره مما لا يطلع عليه الانسان غالبا وثالثها
ما يستند الى ظن وتخمين وحدس وهذا قد يجعل الله فيه لبعض الناس مع كثرة الكذب
ورابعها ما يستند الى التجربة فيستدل على الحادث بما وقع قبل ذلك وقد يعتضد بعضهم
في ذلك بالنجوم وكل ذلك مذموم شرعا وورد في ذم الكهانة احاديث باسانيد جيدة
والوعيد فيها تارة بعدم قبول الصلوة اربعين يوما وتارة بالكفر فيحمل على حالتين
من تصديقهم وغيره كذا يستفاد من شرح البخاري وذكر في النهاية الجزرية العرب يسمي كل
من يتعاطى علما دقيقا كاهنا ومنهم من يسمي المنجم والطبيب كاهنا وجعل الامام المنجم من
الكاهن قوله رئيا من الجن وتابعه الخ في النهاية يقال للتابع من الجن رئي هو
فعيل بمعنى مفعول يتراءى لمتبوعه اي هو من الرأي يقال فلان رئي قومه اذا كان
صاحب رأيهم وقد يكسر راؤه لاتباعها ما بعدها والتابعة جنية تتبع الرجل لحبه في
خلاص اللغة في الراء المفتوحة رئي على وزن دعي اي تابعة من الجن قوله وبالجملة
العلم بالغيب الخ كذا في كثير من كتب الفروع لكنه ذكر في سير الملتقط لو قال العلم بالغيب
قال نعم قيل يكفر والاصح انه لا يكفر وفي سير تاتارخان لو قال عند صياح الهامة يموت
احد او غله گران خواهد شد وما اشبه هذا عند بعض العلماء يكفر وفي النصاب
الاصح انه لا يكفر وقال صاحب الارشاد اختلف العلمآء في تكفير من قال انا اعلم الغيب

الاستناد
لعله

الجني
اصل

نقل الامام الرافعي عن اصحاب ابي حنيفه انه يكفر وقال صاحب الروضة الاصح انه لا يكفر
واعلم ان القول بتكفير الكاهن والمنجم ومصدقهما على الاطلاق مشكل مع القول بانه
جاز العلم بالغيب بارشاده تع الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ويمكن ان يقال
زعم المنجم او الكاهن استبداده في العلم بالغيب واستقلال الجن به وكذا تاثير الاسباب
الفلكية والارضية بلا تخلف ولا يعتقدون مدخلية صنع الحق تع واختياره قال
الامام السالمي اذا قال الكاهن ان الفلك يفعل كذا والنجم يفعل كذا وراى الفعل
من هذه الاشياء فقد كفر ومن صدقه في ذلك يصير كافرا ومن راى الفعل من الله تع
وعرف هذه الاشياء اسبابا فانه يقول ان نجم كذا اذا بلغ بوج كذا فان يكون من
الله تع فانه لا يصير كافرا وقال الامام النووي في فتاواه قوله تع قل لا يعلم من في
السموات والارض الغيب الا الله معناه انه لا يعلم ذلك مستقلا وعلم احاطة لكل
المخلوقات الا الله تع **قوله** مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر انت خبير بان المثال
ليس من هذا القبيل على ما هو الظاهر كما لا يخفى **قوله** ان العالم والمتعلم اذا امرا الخ
لا يخفى ان مناسبة الحديث للمقام غير ظاهر الا ان يقال منه يحصل دفع دغدغة
الخصم من انه لا يكون شخص مجزيا بعمل غيره ويلزم منه اثبات المطلوب بالطريق الاولى
قوله ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة في الاذكار هذا حديث في اسناده ضعف
وفي ميزان الاعتدال من رواية صالح بن بشر الزاهد البصري قال البخاري منكر الحديث
لكن قال الشيخ الجزري رواه الحاكم وقال مستقيم الاسناد **قوله** هل يجوز ان يقال
يستجاب دعاء الكافر الخ قيل يستجاب دعاؤه في امور الدنيا دون الآخرة وبه يوفق
بين الآية والحديث ويمكن ان يوفق بان يحمل الآية على ان دعاءه في طلب ضلال

طغيان

طغيان ولاح عنه لا في خسران الاجابة او المراد منها دعاؤه للاصنام كما يشعر به
سياقها **قوله** هذه اجابة قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه
من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع اقول يدفعه انه وقع في سورة
الحجر فانك من المنظرين ولو اورد قدس سره هذه اللفظة لكان اولى **قال المص**
من اشراط الساعة هي جمع شرط بالمعجمة والراء المهملة المفتوحتين بمعنى العلامة
قال المص ودابة الارض انها دابة طولها ستون ذراعا ذات قوائم ووبر
وقيل مختلفة الخلقة تشبه عدة من الحيوانات يتصدع جبل الصفا فيخرج منه
ليلة جمع والناس سائرون الى منى وقيل من ارض الطائف ومعها عصا موسى
وخاتم سليمان عليهما السلام لا يدركها طالب ولا يعجزها هارب يضرب المؤمن
بالعصا ويكتب في وجهه مؤمن ويطبع الكافر بالخاتم ويكتب في وجهه كافر
كذا في النهاية الجزرية **قال المص** وياجوج وماجوج قبيلتان من ولد يافث
ابن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل
منع الصرف وفيه ان المنع للعلمية وتانيث القبيلة وقيل عربيان من اج
الظليم اذا اسرع واصلهما الهمزة كما قراء عاصم **قوله** حذيفة بن اسيد
بفتح الهمزة الغفاري بكسر الغين المعجمة نسبة الى غفار قبيلة كنية حذيفة هذا
ابو سريحة بمهملات بوزن عظيمة هو صحابي من اصحاب الشجرة ثم هذا الحديث اخرجه
مسلم في صحيحه **قوله** فذكر الدخان قال بعضهم هو دخان ياخذ بانفاس الكفار
وياخذ المؤمن منه كهيئة الزكام وانه لم يات بعد وانما يكون قريبا من الساعة
وقد انكر ابن مسعود ذلك وقال انما ذلك عبارة عما نال قريشا من القحط حتى كانوا

يرون بينهم وبين السماء كهيئة الدخان ويحتمل انهما دخانان للجمع بين الآثار كذا
في شرح البخاري **قوله** وثلثة خسوف خسف المكان ذهابه وغوره في قعر الارض
وقد وجد الخسف في مواضع من البلاد لكن يحتمل ان يكون المراد بالخسوف الثلثة
قدر زائد على ما وجد كان يكون اعظم مكانا او قدرا كذا في شرح البخاري **قوله** وآخر
ذلك نار الخ هذا في الظاهر حديث انس في البخاري ان اول اشراط الساعة نار يحشرهم
من المشرق الى المغرب وجمع بينهما بان آخريتها باعتبار ما ذكر من الآيات واوليتها
انها اول الآيات التي لا شئ بعدها من امور الدنيا اصلا بانتهائها النفخ في الصور
بخلاف ذكر معها فانه يبقى مع كل آية منها اشياء من الدنيا كذا في شرح البخاري
اقول ثم ان المص ذكر من الآيات العشر خمسة وترك خمسة فكانه الى المذكورة اشد
استبعادا من المتروكة **قال المص** والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ذكر الامام حجة الاسلام
النظريات تنقسم الى قطعية وظنية والقطعية اقسام كلامية واصولية وفقهية اما
الكلامية فنعني بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث
وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان اخطاء فيما يرجع
الى الايمان بالله ورسله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما في مسئلة الرؤية وخلق القرآن
وارادة الكائنات وافعالها ولا يلزم الكفر واما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس
وخبر الواحد ونحو ذلك فان ادلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ واما الفقهية
فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكوة والحج والصوم وتحريم الزنا
والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد
والمخالف آثم فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب

كالزنا

الصلوة

كالفقه

الاستدلال

الصلوة والصوم فكافر وان انكر ما علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر
الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر كذا في شرح شرح المختصر **قوله**
والضمير للحكومة والفتيا بضم الفاء بمعنى الفتوى ثم وجه الاستدلال ان غنم قوم افسدت
ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان
عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث
حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد لا بالوحي
والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لكان كل قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة وقد يجاب بان
المعنى ففهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي افضل واحق ويكون اعتراض سليمان
عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم يشعر بذلك قوله
تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم احد كل منهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين
ويؤيده ما نقل ان سليمان عليه السلام قال غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق
لكن غيره احق **قوله** الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فيه ان الاجماع في الحكم الغير
الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب وايضا القياس
عند الخصم مثبت لا مظهر كذا استفاد من التلويح **قال المص** ورسل البشر افضل الخ
في المواقف لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية وانما النزاع في الملائكة العلوية
فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وذكر الشيخ التورپشتي في عقيدته الفارسية فرستادكان
بحق از بني آدم فاضلتر اند از فرستادكان حق تعالى بانبيا از ملائكه اقول فالظاهر
ان المراد بالرسل مطلق الانبياء لكن يبعد تفضيلهم مطلقا فان نبوة بعضهم تثبت

بمجرد النوم او الالهام والى قوم مخصوصين بلا شريعة مستقلة تامل قال المص
وعامة البشر افضل الخ المراد بعامة البشر هنا الاتقياء على ما في الكافي وغيره قوله
فلوجوه الاول الخ لا يخفى ان الوجهين الاولين لا يدلان على افضلية عوام البشر على
عوام الملائكة بل على افضيلة خواص البشر في الجملة لا افضلية جميعهم الا ان يقال لا
قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل في الفضل قوله ان القصد منه الى تفضيل
آدم الخ ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة
المتطاولة بالتجارب في الانظار المتوالية كذا في شرح المقاصد اقول الكلام في اقتضاء
علم الاسماء ذلك الا ان يراد بعلم الاسماء علم حقائق الاشياء كما هي كما قال بعض المحققين
تامل قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ فاما ان يخص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء
كما يفهم من شرح المقاصد فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل رسل البشر وعامتهم على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم حمل
اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول والا يلزم نزع الخف قبل الوصول الى شط النهر
الا ان لفظ العالمين لكونه جمعا معرفا باللام اظهر في العموم من آل ابرهيم وآل عمران اذ
قد يكون لفظ الآل بمعنى كما في قوله تعالى اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور فانه يراد به
نفسه قوله اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وفي الحديث افضل الاعمال احمزها
اي اشقها فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل العمل في جنبها
قلت هذا الادعاء لا يقبل في حق الانبياء كذا في شرح المقاصد اقول الافضل احمز ليس
كليا لان كلمة التوحيد ليست احمز مع انها افضل العبادات ثم ان الحكيم الطوسي قال

في نقد

في نقد المحصل ان اريد بالفضل كمال العلم فعلوم الملائكة فطرية او القربة الى الله تعالى
فهم اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين الله تعالى بخلافهم فان علومهم
كسبية وهم محتاجون الى الوسائط اقول يمكن ان يراد بالفضل كثرة الثواب كما
قال الامام الغزالي في الامامة لكن بقي الكلام في اقتضاء الادلة ذلك قوله وذهب
المعتزلة والفلاسفة الخ فيه ان الملائكة عندنا اجسام وعندهم مجردات فلا يتوارد
النفي والاثبات منهم على امر واحد اذ من نفضل عليه الانبياء هو الجسم الذي نزل
بالوحي الى الانبياء وسجد لآدم وبالجملة من يحصل له ذلك وللثواب والعقاب ومن
يفضله الحكماء على الانبياء هو المجرد عن النزول والسجود وعن الثواب والعقاب
قوله مجردة كاملة زاد في شرح المقاصد متعلقة بالهياكل العلوية انت خبير
بان ذلك على الاطلاق لا يلائم مذهب الحكماء القائلين بالملائكة العلوية التي هي
النفوس الفلكية والعقول العشرة هذا آخر الكلام والحمد لله على التمام ولرسوله
افضل الصلوة والسلام وعلى آله العظام وصحبه الكرام وقد وقع الفراغ
من تحرير هذا الكتاب بعون الملك الوهاب يوم الاحد الحادي
والعشرين من شهر رمضان المبارك عمت ميامنه
المنخرط في سلك شهور سنة سبع
وسبعين وتسعمائة هجرية

٢

بوفنی یازدوم بهان لله ایچون
یازنه اوقیانه دعا قلمق ایچون

بو کتاب اشبینه اولسون مبارک
واونه حاصل اتسون حق تبارک

یا الهی اوقیوب دیکله بنی
رحمتکه باره لغافل یا د نمنی

١١٤٧